



Class 225.976 Book G558
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by


EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



ALPHONSE
PICARD & FILS
EDITEURS
RUE BONAPARTE
- 82 -
PARIS VI^e ARRONDI^s

LIBRAIRIE
ANCIENNE
D'OCCASION
COMMISSION
LIVRES NEUFS
FRANÇAIS
& ÉTRANGERS



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_T3-BUM-873

L'APOTRE PAUL ET JÉSUS-CHRIST

DU MÊME AUTEUR :

La Notion Johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques. — Étude de Théologie biblique. — Un volume gr. in-8°, 1902 (Paris, librairie Fischbacher). Prix : 4 francs.

L'APOTRE PAUL
ET
JÉSUS-CHRIST

PAR
MAURICE GOGUEL

Licencié ès-lettres.

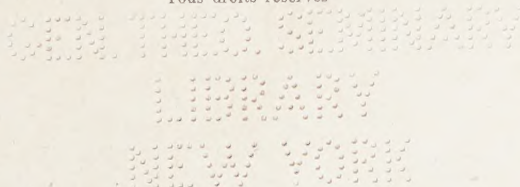


PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1904

Tous droits réservés



225.97Q
G558

47102

UNIVERSITY OF
MICHIGAN
LIBRARY

A

MONSIEUR LE PROFESSEUR E. MÉNÉGOZ

*. Témoinage de reconnaissance
et d'affection.*

M. G.

PRÉFACE

On trouvera dans les pages qui suivent un essai de solution d'un des problèmes les plus importants de l'histoire du christianisme primitif.

Il n'est pas inutile de dire ici quelques mots de l'esprit dans lequel cette étude a été faite. Nous nous sommes efforcés d'appliquer constamment une méthode exclusivement historique. Quelques-uns regretteront sans doute que nous n'ayons pas fait place à des considérations d'ordre dogmatique. Peut-être estimeront-ils que nous avons abusé de la méthode historique. Nous ne croyons pas avoir mérité ce reproche. S'il est vrai, comme cela est universellement admis aujourd'hui, que le christianisme est un fait historique et doit être étudié comme tel, on ne saurait lui appliquer une méthode trop radicalement historique.

Il faut en finir avec cette conception bâtarde qui, tout en reconnaissant dans le christianisme un fait historique, ne s'accommode que d'un usage timide de la méthode de l'histoire et fait sans cesse, directement ou indirectement, intervenir des considérations théologiques. Certes, nous ne voulons pas dire que le christianisme n'est qu'une religion comme les autres, qu'il n'est qu'un moment, entre mille, de l'évolution religieuse de l'humanité,

et qu'il a été ou qu'il doit un jour être dépassé. Nous sommes au contraire convaincus qu'il a une valeur unique et absolue, qu'il est la révélation directe de Dieu à l'humanité. Il est donc juste qu'il soit l'objet d'une étude théologique; mais cette étude ne peut venir qu'après le travail historique et doit en être soigneusement distinguée. N'est-il pas indispensable, en effet, de connaître la révélation divine qu'est le christianisme, avant de philosopher sur elle?

Nous ne nous sommes pas proposé dans le présent ouvrage d'examiner au point de vue théologique l'enseignement de Jésus et le système paulinien; nous avons voulu seulement déterminer ce qu'ont été cet enseignement et ce système, et, plus particulièrement, préciser autant que possible le rapport qu'il y a entre eux, aussi une méthode strictement historique était-elle la seule que nous pouvions suivre¹.

1. La littérature du sujet que nous avons traité est trop étendue et trop dispersée pour qu'il nous ait été possible de donner une bibliographie en tête de notre travail. Les ouvrages les plus importants seront cités soit dans l'introduction, soit dans les notes au bas des pages.

Conformément à un usage courant en Allemagne, et qui commence à se répandre en France, nous n'avons pas fait précéder du mot Monsieur les noms des auteurs que nous avons cités.

INTRODUCTION

Quand après avoir lu les Évangiles synoptiques, on aborde l'étude de quelqu'une des épîtres de Paul, de l'épître aux Romains par exemple, on se sent tout dépaycé. Il semble qu'en passant de Jésus à son apôtre, on ait été transporté sur un tout autre terrain¹. La prédication de Jésus est extrêmement simple, complètement étrangère à toutes les subtilités de la théologie. Chez Paul au contraire, on se sent en présence d'un système théologique parfaitement ordonné, même s'il n'a jamais été formulé d'une manière définitive. Ce n'est pas cependant que chez l'apôtre la théologie étouffe et remplace la vie, la lecture des épîtres permet de s'en convaincre aisément, mais à côté du besoin de saisir le salut, on sent encore celui d'en comprendre le comment et le pourquoi. Il ne se contente pas de convertir les païens par une prédication qui tire toute sa force de la puissance de sa foi, il veut aussi mettre au service de l'évangélisation toutes les ressources de sa dialectique, à la fois hardie et

1. Ce contraste a été très bien noté par LIPSIUS, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*. 3^e éd. Brunswick, 1893, p. 530. Voir aussi HEINRICI, *Jesus und Paulus*. (*Neues sächsisches Kirchenblatt*, 1895), col. 752.

subtile. Il affermit ceux qu'il vient de convertir, en leur présentant la foi comme un système qui satisfait les exigences des esprits, et qui triomphe de toutes les objections. Bien qu'il fasse profession de mépriser la sagesse grecque, il présente l'Évangile comme une sagesse nouvelle.

Il est vrai que, quant à son origine, cette sagesse n'est pas humaine. Quant à son essence, il faut cependant qu'elle le soit, dans une certaine mesure tout au moins, car si elle n'était pas de nature à satisfaire les exigences de la raison, Paul ne pourrait songer à répondre aux objections et aux doutes, en raisonnant sur tel ou tel point de l'Évangile.

C'est ce contraste, qui frappe certainement tous les lecteurs attentifs des Évangiles et des Épîtres, que nous voudrions étudier ici, nous proposant d'en préciser autant que possible la nature et d'en définir les causes. Nous serons amenés ainsi à rechercher tout ce qu'il est possible de savoir sur les relations directes ou indirectes de Paul avec Jésus, sur les causes qui ont déterminé la formation et le développement de sa pensée, et enfin sur le fait même de sa conversion.

Ce n'est pas une étude d'ensemble sur la genèse du paulinisme que nous nous proposons d'écrire, mais un chapitre seulement de cette étude qui devrait, pour être complète, envisager les rapports de Paul avec l'Hébraïsme, le Judaïsme et l'Hellénisme, aussi bien qu'avec l'Évangile primitif.

L'intérêt de cette étude ne nous paraît pas avoir besoin d'être démontré. Il est d'abord nécessaire de connaître le rapport du paulinisme avec la théologie de Jésus-Christ,

pour bien comprendre la théologie de l'apôtre et en apprécier exactement le caractère original.

Mais peut-être le problème qui nous occupe a-t-il encore une portée plus générale. Paul, on le sait, a été le vrai créateur de la théologie chrétienne. Ses épîtres sont la source où les théologiens de tous les âges sont venus puiser. La charpente du système paulinien avec les grandes idées de péché, d'expiation, de justification, est restée la charpente même de la théologie chrétienne. Examiner le rapport du paulinisme avec l'enseignement de Jésus-Christ, ce sera donc, en un certain sens, examiner le rapport de la théologie chrétienne tout entière avec la prédication de son fondateur.

Chose curieuse, ce sujet si important n'a que peu attiré l'attention des théologiens. Tous les traités de théologie biblique et tous les ouvrages consacrés à l'apôtre Paul traitent en passant des rapports de l'apôtre avec son Maître¹, mais le nombre des études spéciales dont ce problème est l'objet, est très limité². Depuis une cinquantaine d'années, la question de savoir dans quelle mesure

1. Nous ne pouvons songer à en donner une liste même incomplète.

2. Mentionnons seulement à titre d'indication : C. C. FLATT, *De Pauli apostolico cum Jesu Christo consensu* (thèse), Tubingue, 1804; BOURRIT, *Comparaison de la doctrine de Jésus-Christ avec celle de Saint Paul* (thèse), Genève, 1834. On peut aussi citer quelques courtes thèses de baccalauréat desquelles on ne peut tirer que fort peu d'indications utiles. Par exemple : HURAUT, *Paul a-t-il connu le Christ historique?* (thèse), Montauban, 1860; QUIÈVREUX, *Sur les sources où saint Paul a puisé sa connaissance du christianisme* (thèse), Strasbourg, 1866; GANGLOFF, *Essai sur la genèse de l'Évangile paulinien* (thèse), Strasbourg, 1868; LEMAIRE, *Le Christ historique d'après les épîtres de saint Paul* (thèse), Montauban, 1875; SALEYRET, *Les origines et la formation de l'Évangile de saint Paul* (thèse), Paris, 1896; DEJARNAC, *La préparation de l'apôtre Paul* (thèse), Montauban, 1901.

Paul a connu la tradition évangélique et les paroles de Jésus, a suscité un grand nombre de travaux, dont quelques-uns, de beaucoup de valeur¹; c'est à peine si, pendant la même période, nous trouvons à citer trois ou quatre études sur les rapports du paulinisme et de l'enseignement de Jésus. C'est d'abord un article publié par Wendt en 1894, qui a pour titre : *Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu*². Ce travail est intéressant surtout pour ce qui concerne l'enseignement de Jésus, mais il pénètre moins profondément le système paulinien³.

La même année que l'étude de Wendt, parut un article d'Hilgenfeld intitulé *Jesus und Paulus*⁴, dans lequel sont discutées les conclusions de Wendt, mais le débat est limité presque exclusivement à la question de la critique des synoptiques, et par conséquent n'a pas ici d'intérêt direct.

L'article de Wendt a provoqué encore une courte réplique de Gloatz, intitulée : *Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu*⁵, mais cet auteur traite plutôt les questions de méthode.

Il faut signaler aussi une série d'articles de Heinrich

1. Nous énumérerons les principaux dans notre chapitre IV.

2. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* IV (1894), pp. 1-78.

3. On sait que Wendt a consacré à l'enseignement de Jésus un ouvrage qui fait autorité, *Die Lehre Jesu*, Göttingue, 1^{re} éd. 1886-1890; 2^e éd. 1901.

4. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1894, pp. 481-541.

5. *Studien und Kritiken*, 1895, pp. 777-800. GLOATZ admet que les épîtres de Paul nous révèlent des côtés de l'enseignement de Jésus qui ont échappé aux évangélistes : *Paulus selbst kann an Seiten der Lehre Jesu anknüpfen, die bei den Synoptikern zurücktraten.* (p. 779). *Wir finden in der Hauptsache in der Lehre Pauli die Lehre Christi selbst* (800). Pour la discussion de cette idée, voir plus loin, p. 6 s.

intitulés *Jesus und Paulus*¹ dans lesquels est traitée brièvement la question des rapports de Paul et de Jésus.

La dernière étude que nous avons à citer, est celle du théologien viennois Feine, qui a pour titre *Jesus Christus und Paulus*, elle date de 1902. C'est un ouvrage consciencieux et très minutieux, mais dont le plan ne nous satisfait pas. Après un premier chapitre consacré aux questions de méthode, l'auteur expose l'idée que Paul s'est faite de sa dépendance à l'égard de Jésus-Christ, puis prend différents points de l'enseignement de Jésus, et, à propos de chacun d'eux successivement, montre l'accord de Paul avec son maître. Cette manière de procéder ne nous paraît pas mettre, comme il convient, en relief le caractère propre du paulinisme². La tendance constante de Feine est d'ailleurs d'insister sur ce qu'il y a de commun entre Paul et Jésus, en atténuant autant que possible les différences. Cette tendance conduit Feine à considérer comme des réminiscences de paroles de Jésus, ce qui n'est peut-être que la rencontre fortuite d'un ou deux mots³.

Il convient maintenant de justifier en quelques mots

1. *Neues Sächsisches Kirchenblatt*, 1895, n° 45 à 51.

2. On ne peut pas dire d'ailleurs, que le livre de FEINE ait toute l'indépendance désirable. Le parti pris de ne tenir aucun compte d'un livre comme celui de WERNLE (*Die Anfänge unserer Religion*, Leipzig et Tübingue, 1901, cf. FEINE, p. VI) en est un indice très caractéristique. Voir les comptes-rendus qui ont été donnés de ce livre par L'ABBÉ LOISY (*Revue critique*, 1902, p. 243) et par CLEMEN (*Theologische Literaturzeitung*, 1904, col. 12 ss.).

3. Mentionnons encore pour être complets, une bonne étude de ZILLESSEN qui porte sur un point particulier : *Die Begründung der sittlichen Forderungen bei Jesus und bei Paulus* (*Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein. Neue Folge*, V, 1902, pp. 33-71).

la méthode que nous avons suivie, et le plan que nous avons adopté.

La question la plus importante ici est celle de la délimitation des sources à utiliser. Nous avons admis, qu'à condition de les employer avec une certaine prudence, là surtout où ils ne sont pas d'accord entre eux, les Évangiles synoptiques constituent une source sûre pour connaître l'enseignement de Jésus. Sans entrer dans le détail, bornons-nous à dire que nous acceptons dans ses grandes lignes la théorie connue sous le nom de théorie des deux sources. Sans admettre toutes les conclusions de Wrede dans son livre sur Marc¹, nous croyons qu'il convient d'examiner, dans chaque cas particulier, si quelque vue systématique n'a pas influencé la narration des évangélistes.

Quant au IV^e Évangile, c'est pour nous une œuvre théologique, aussi croyons-nous que, s'il est possible d'en tirer quelques indications sur les faits de la vie de Jésus, il faut le laisser complètement de côté quand on veut exposer son enseignement.

A cette manière de voir, une objection peut être faite, à laquelle il convient de répondre. Les Évangélistes synoptiques, pourrait-on dire, sont des esprits étroits et bornés qui n'ont su réellement comprendre, ni la personne, ni l'œuvre de Jésus. Ils se sont contentés de reproduire un côté de son enseignement, pas même le plus important. Aussi faut-il compléter le tableau qu'ils tracent, au moyen des indications que nous fournissent Paul et Jean². Si cette

1. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingue, 1901.

2. Telle est en particulier l'opinion de GLOATZ (cf. p. 4, n. 1).

objection était fondée, la présente étude n'aurait plus aucune raison d'être. Examinons-la donc avec soin.

Un premier fait doit être noté. La prédication des premiers apôtres, telle qu'elle nous est connue par les discours du commencement des Actes, est, dans ses grandes lignes, parfaitement d'accord avec le contenu des Évangiles synoptiques. L'idée de l'expiation par la mort du Christ n'y a aucune place. L'image du Christ que les synoptiques nous ont conservée est donc celle qui avait cours dans l'Église de Jérusalem, au lendemain de la Pentecôte. Est-il vraisemblable que cette image soit infidèle, et doive être complétée par l'idée que s'est faite du Christ, l'apôtre Paul, entré plus tard dans l'Église, et qui, ne l'oublions pas, n'a en tous cas jamais connu de près le Christ historique, mais a affiché la plus souveraine indifférence à l'égard de tout ce qui concernait le Christ selon la chair (II *Cor.* 5, 16;)? Sans doute, dira-t-on peut-être, mais il y a l'Évangile de Jean, l'apôtre bien-aimé, qui a su comprendre dans toute sa profondeur l'enseignement du Maître, et il se peut fort bien que ce soit à l'apôtre Jean que Paul doive son intelligence supérieure de l'Évangile. Cette objection ne nous paraît pas redoutable. Nous ne saurions, pour notre part, admettre que le IV^e Évangile soit l'œuvre d'un disciple immédiat du Christ. Nous croyons qu'il a pour auteur un homme de la seconde, peut-être même de la troisième génération chrétienne, tout imbu d'esprit alexandrin, et de qui la théologie suppose avant elle le paulinisme¹. Mais cette

1. Nous avons essayé de le montrer sur un point particulier dans notre étude : *La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902, pp. 157-160.

opinion n'est pas universellement reçue, il nous faut donc démontrer que, même en admettant qu'il soit l'œuvre de l'apôtre Jean, ce ne peut être à lui que Paul doit ce qui caractérise son évangile. Il est certain d'abord qu'en tout état de cause, l'apôtre n'a pu connaître le IV^e Évangile, composé de l'aveu même des défenseurs de l'authenticité, un certain nombre d'années après sa mort¹. Quant à l'idée d'un enseignement donné directement à Paul par Jean, il la faut repousser sans hésiter. Rien dans les épîtres de Paul n'autorise une telle supposition, qui a contre elle les déclarations formelles de l'apôtre (*Gal.*, 1, 17 ; 2, 6-10;).

Passons maintenant à une seconde question : celle des sources de notre connaissance du paulinisme. Il faut diviser les documents que nous possédons en trois classes :

1^{re} Sources de premier ordre. Épîtres d'une authenticité incontestable : Première aux Thessaloniens. Galates, Première et Seconde aux Corinthiens. Romains, Philémon et Philippiens ;

2^o Sources suspectes. Épîtres d'une authenticité douteuse : Éphésiens et Colossiens ;

3^o Sources à rejeter. Épîtres inauthentiques : Seconde aux Thessaloniens, Pastorales (Première et Seconde à Timothée, Tite), et Discours de Paul conservés dans les Actes des Apôtres².

1. Entre 80 et 90 d'après GODET (*Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 3^e éd., Paris, 1881, t. I, p. 283) La date indiquée par Godet nous paraît être trop ancienne. Pour notre part nous plaçons la composition du IV^e Évangile une quarantaine d'années plus tard.

2. L'existence de fragments authentiquement pauliniens dans les épîtres pastorales et dans les discours des Actes, nous paraît non seulement possible, mais encore très vraisemblable ; mais, étant donné l'impos-

Donner ici les raisons qui nous ont fait adopter cette classification, nous entraînerait trop loin. Bornons-nous à quelques indications en ce qui concerne le second groupe, celui où nous avons rangé les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Nous avouons qu'il ne nous a pas été possible, jusqu'à présent, d'arriver sur ce point à une conclusion arrêtée. Les objections que l'on fait valoir contre l'authenticité de ces épîtres nous paraissent avoir un grand poids, mais quelques-uns des arguments mis en avant par les défenseurs de l'authenticité nous semblent très sérieux. C'est ainsi qu'il est bien difficile, dans l'hypothèse de l'inauthenticité de ces épîtres, d'expliquer le lien étroit qui unit l'épître aux Colossiens à l'épître à Philémon, dont rien à nos yeux ne permet de soupçonner l'authenticité. La vérité nous paraît être du côté d'une hypothèse comme celle de H. Holtzmann¹ qui voit dans l'épître aux Éphésiens l'œuvre d'un faussaire qui aurait imité l'épître aux Colossiens, et ensuite remanié son modèle. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas cru devoir écarter complètement les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, comme nous avons écarté, par exemple, la seconde aux Thessaloniens, mais nous avons eu soin d'indiquer nettement, chaque fois que nous nous sommes appuyés sur les textes de ces épîtres².

sibilité de les délimiter avec précision, nous croyons qu'il vaut mieux n'en pas tenir compte ici.

1. *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe*. Leipzig, 1872.

2. Nous n'avons pas cru devoir discuter ici l'opinion des théologiens hollandais qui rejettent l'authenticité de toutes les épîtres, et font de Paul un personnage fictif, tant cette hypothèse nous paraît éloignée de la réalité historique. Cf. HEINRICI (*art. cité*, col. 755). *Ihre Ansätze sind unwiderleglich, weil sie grundlos sind*.

Dans la première partie de notre travail, nous avons examiné la question des rapports de Paul et de Jésus, de l'extérieur si l'on peut s'exprimer ainsi, en recherchant d'abord ce qui a déterminé la position prise par Paul à l'égard de Jésus; nous avons essayé de nous faire une idée des conditions dans lesquelles s'est produite la conversion de Paul, et de ce qu'a été réellement cet événement. Le troisième chapitre est consacré à étudier ce que Paul connaît de la vie et des paroles de Jésus.

Notre seconde partie, qui occupe la plus grande partie du volume, est une étude comparative du paulinisme et de l'enseignement de Jésus.

Dans la conclusion enfin, nous avons essayé de définir le caractère propre du paulinisme, et d'apprécier le rôle qu'il a joué dans l'histoire de la pensée chrétienne.

PREMIÈRE PARTIE

LES FAITS

CHAPITRE I

LES CONDITIONS GÉNÉRALES DANS LESQUELLES LE PAULINISME EST APPARU.

Avant d'examiner comment Paul est devenu chrétien, et d'essayer de définir les rapports qu'il y a entre sa théologie et l'enseignement de Jésus-Christ, il n'est pas inutile de noter ici les conditions générales dans lesquelles le Paulinisme est né. Pour cela, nous nous demanderons d'abord ce qu'était Paul au moment de sa conversion, puis ce qu'était l'Église chrétienne au moment où il y est entré.

I. — *Paul avant sa conversion*¹.

Il serait intéressant de connaître avec quelque précision l'enfance et la jeunesse de l'apôtre Paul²; ce que

1. HAUSRATH, *Der Apostel Paulus*, 2^e éd., Heidelberg, 1872, pp. 3-60. MOMMSEN, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus* (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901).

2. Sur son double nom : Saul-Paul, voir : DEISSMANN, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, pp. 181 ss.

nous en savons se réduit malheureusement à fort peu de chose. L'année de sa naissance nous est inconnue, mais on peut vraisemblablement la fixer tout au commencement de l'ère chrétienne. Lors du martyre d'Étienne, entre les années 30 et 34, le livre des Actes appelle Paul « un jeune homme » (νεανίας, *Actes*, 7, 58;)¹. Dans l'épître à Philémon, écrite selon toute vraisemblance vers l'an 60, Paul s'appelle lui-même « un vieillard » (πρεσβύτερος, *Philémon*, 9;). Il n'est pas nécessaire d'admettre que l'apôtre fût à ce moment arrivé à un âge fort avancé, car la vie si pleine de travaux et de souffrances qu'il avait menée pouvait l'avoir veilli avant l'âge. Si l'on admet qu'il avait alors de 55 à 60 ans, sa naissance se placerait au plus tard en l'an 5. Il aurait donc eu une trentaine d'années au moment du martyre d'Étienne, ce qui s'accorde avec le mot νεανίας qu'emploie le livre des Actes.

Paul était né à Tarse en Cilicie (*Actes*, 9, 11; 21, 39; 22, 3;); par sa naissance, il possédait le titre de citoyen romain (*Actes*, 16, 37; 22, 25; 23, 27;). Sa famille pourtant était de pure race juive et se disait issue de la tribu de Benjamin : Paul en témoigne à plusieurs reprises dans ses épîtres (*II Cor.*, 11, 22; *Phil.*, 3, 4-6; *Rom.*, 11, 1;). Il avait été instruit à Jérusalem² à l'école du célèbre rabbin Gamaliel l'ancien³, un des plus éminents docteurs du judaïsme (*Actes*, 22, 3;). Paul appartenait donc par

1. Étant donné le rôle joué par Paul dans la persécution contre les chrétiens, il est impossible qu'il ait été alors un tout jeune homme.

2. Le passage *Actes*, 23, 16; parle d'une sœur de Paul qui selon toute vraisemblance habitait Jérusalem.

3. Nous savons peu de chose de ce rabbin; cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3^e éd., Leipzig, 1898, II, pp. 364, 365. D'après *Actes*, 5, 34 ss., il aurait donné au sanhédrin le conseil de cesser les poursuites contre les chrétiens.

son éducation comme par son origine au pharisaïsme le plus rigoureux (*Actes*, 22, 3 ;).

D'après les récits du livre des Actes et d'après son propre témoignage, Paul était non seulement un juif pieux, mais encore un fanatique (*Actes*, 22, 3 ; 23, 6 ; 26, 4, 5 ;). Il ne craint pas d'écrire aux Philippiens que « quant à la justice de la loi, il était irréprochable » (*Phil.*, 3, 6 ; cf. *Actes*, 26, 4-5 ;). Il est vrai que la majorité des exégètes a voulu trouver dans le célèbre développement de *Romains*, 7, sur le péché, la preuve que la conscience de Paul était tourmentée par le sentiment du péché alors qu'il était encore dans le judaïsme¹, mais cette opinion ne nous paraît pas légitime. « Jadis (παλι), dit l'apôtre, sous la loi, je vivais ; mais le commandement étant venu, le péché prit vie et moi je mourus » (*Rom.*, 7, 9, 10 ;). Dans ce passage, en effet, Paul n'a pas en vue la différence entre juifs et chrétiens, mais détermine d'une manière tout abstraite le rôle de la loi. Les expériences qu'il nous fait connaître sont celles du chrétien Paul (cf. *Ro-*

1. SABATIER, *L'apôtre Paul*, 3^e éd., Paris, 1896, p. 37-38 ; WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 2^e éd., Friburg en Brisgau, 1892, pp. 72, 73 ; FULLIQUET, *La pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, Paris, 1893, p. 292 ; GODET, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 2^e éd., Neuchâtel. Paris, 1890, II, p. 114 ; B. WEISS, *Der Brief an die Römer*, Gottingue, 1899 (Commentaire de MEYER, 9^e éd.), p. 314 ; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, Fribourg et Leipzig, II, p. 30 ; JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, 3-4^e éd., Tubingue, Leipzig, 1901, p. 24 ; FELEIDERER, *Das Urchristentum*, 2^e éd., Berlin, 1901, I, p. 65 ; BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1894, II, p. 80 ; BEYSCHLAG, *Neutestamentliche Theologie*, 2^e éd., Halle, 1896, II, pp. 14 s. Parmi les auteurs qui rejettent cette interprétation, il faut citer : REUSS, *La Bible. Épîtres Pauliniennes*, II, Paris, 1878, p. 74 ; OLTRAMARE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Paris, 1882, II, pp. 82 ss. ; MENÉGOZ, *Le péché et la Rédemption, d'après saint Paul*, Paris, 1883, pp. 49 ss.

*main*s, 7, 14-25;), non celles du rabbin Saul. Il n'est pas impossible toutefois que dès ce moment Paul ait eu par moments le sentiment que cette justice de la loi, dans laquelle il se sentait irréprochable, était insuffisante par sa nature, et qu'il ait eu ainsi des aspirations vagues vers une justice supérieure. Quoi qu'il en soit, le jeune pharisien ne se croyait pas seulement tenu à observer avec minutie tous les commandements, il lui semblait qu'il devait faire quelque chose de plus en combattant avec ardeur ceux qu'il considérait comme les ennemis de Dieu. De là son zèle contre les chrétiens.

Avant de parler des persécutions dont Paul fut l'agent ou l'initiateur, il faut nous demander à quel moment il est entré en contact avec le christianisme. Tout l'intérêt de cette question se concentre sur le point de savoir si Paul a connu Jésus-Christ. On ne peut apporter ici de solution certaine; l'apôtre écrit aux Corinthiens : Nous ne connaissons plus personne selon la chair ; si même nous avons connu Christ selon la chair (εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σὰρκα Χριστόν), nous ne le connaissons plus maintenant (II Cor., 5, 16;); mais ce passage, par ce qu'il a d'hypothétique, ne nous permet de résoudre la question ni dans un sens ni dans l'autre¹. Il n'y a en tout cas rien dans

1. PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, I, p. 60, déclare la question insoluble; de même P. W. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu erläutert*, Tubingue, Leipzig, 1904, p. 65; RENAN (*Les Apôtres*, Paris, 1866, p. IV, *Saint Paul*, Paris, 1869, p. 563) se prononce pour la négative ainsi que JÜLICHER, *Einleitung*, p. 24 et FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, p. 93; KEIM (*Geschichte Jesu von Nazara*, Zürich, 1867-72), I, p. 35, se prononce au contraire pour l'affirmative; de même DRESCHER, *Das Leben Jesu bei Paulus* Giessen, 1900 p. 7; O. HOLTZMANN (*Leben Jesu*, Tubingue, Leipzig, 1901, p. 6) reste hésitant mais remarque très justement qu'il n'y a en tous cas pas eu un contact intime et prolongé entre Paul et Jésus. Cela diminue beaucoup l'importance de la question.

les épîtres de Paul qui puisse faire croire à un contact un peu prolongé entre lui et le Christ, par conséquent si même il l'a vu, il ne l'a pas approché, il ne l'a pas réellement connu. Si en effet Paul avait été en contact plus intime avec Jésus-Christ, il aurait certainement pris parti contre lui et l'aurait combattu avec acharnement, ce que nous ne pourrions manquer de savoir par les épîtres, comme nous savons par elles qu'il a persécuté les chrétiens¹.

Nous trouvons Paul activement mêlé aux premières persécutions dirigées contre les Chrétiens². Il semble qu'il occupait à ce moment là une position importante dans l'Église de Jérusalem. Sa participation au supplice d'Étienne et sa fureur contre les chrétiens sont expressément relevées dans les Actes (*Actes*, 7, 58 ; 8, 1 ; 9, 13 ; etc.) et quand il part pour Damas, il est muni de pouvoirs des autorités juives de Jérusalem (*Actes*, 9, 2 ;).

Quelles étaient les causes de l'hostilité de Paul contre le christianisme ? Wellhausen a supposé que Paul avait reconnu dans la première communauté chrétienne, un principe qui devait à la longue ruiner le judaïsme, et que telle est la cause de sa haine pour les chrétiens³. Cette

1. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, p. 66

2 D'après BRANDT (*Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893, p. 516), c'est au moment des persécutions que Paul serait pour la première fois entré en contact avec des chrétiens. La participation de Paul à la persécution contre Étienne a été mise en doute, sans aucune raison à notre avis, par HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, Paris, 1884, IV, p. 91.

3. *Paulus kannte Jesus nicht aber er merkte, dass in seiner Gemeinde ein Geist herrschte der das Judenthum sprengen musste, als eifriger Jude verfolgte er darum zuerst die Gemeinde* (WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, 3^e éd., Berlin, 1897, p. 386) ; PFLEIDERER (*Das Urchristentum*, I, p. 63) suppose aussi que Paul a comme deviné à l'avance la puissance du

explication ne nous satisfait pas entièrement. Comment admettre, en effet, que le pharisien fanatique que Paul était alors, ait pu croire que la misérable secte des Galiléens pût être un danger réel pour le judaïsme? N'oublions pas, de plus, que les premiers chrétiens se montraient zélés observateurs de la loi mosaïque.

Nous croyons devoir nous en tenir au motif que Paul lui-même indique dans l'épître aux Philippiens (*Phil.*, 3, 6): c'est par zèle pour Dieu que Paul a persécuté les chrétiens en qui il voyait des blasphémateurs. Il n'est pas difficile de se représenter les sentiments de Paul. Ces premiers chrétiens, de qui la vie était irréprochable, et qui fréquentaient assidument dans le temple, se rendaient coupables du plus horrible des blasphèmes en affirmant la résurrection de Jésus.

Jésus, pour Paul, qu'elle qu'ait pu être d'ailleurs la nature de son enseignement moral, avait commis le crime le plus épouvantable qu'un juif pût commettre, en affirmant qu'il était le Christ, et en osant s'attribuer le titre de Fils de Dieu. Ce crime avait reçu sur la croix son juste châtiment, et désormais on pouvait répondre par un argument de fait à ceux qui invoquaient l'autorité du prophète de Nazareth, en leur rappelant la parole de l'Écriture. « Maudit est celui qui est pendu au bois » (*Deut.*, 21, 23;). On comprend la fureur du pharisien en entendant les disciples affirmer malgré tout, que Jésus était ressuscité et qu'il était réellement le Christ. Croire cela, ce n'était pas seulement pour Paul manquer de jugement,

christianisme, et que c'est à sa lutte contre ces doutes que fait allusion la parole que le Christ lui adresse sur le chemin de Damas : Il te serait dur de regimber contre l'aiguillon. Voir aussi BRANDT, *Die evangelische Geschichte...*, p. 516.

c'était surtout outrager Dieu. C'est pour cela qu'il s'efforçait d'obliger les chrétiens à blasphémer (*Actes*, 26, 11); c'est-à-dire à déclarer que Jésus était maudit et non béni de Dieu. Il n'y eut donc aucun motif bas ou intéressé à la haine de Paul contre les chrétiens. Le seul mobile auquel il obéit fut le fanatisme du pharisien qui s'imagine servir Dieu même par la violence et par le meurtre. On peut légitimement appliquer à Paul le jugement qu'il devait plus tard porter sur ses anciens coreligionnaires : « Ils ont du zèle pour Dieu, mais un zèle inintelligent » (*Rom.*, 10, 2;).

Plus intéressantes encore que les faits de la vie de Paul avant sa conversion, sont les idées qu'il professait alors. Nous ne possédons malheureusement aucun renseignement sur la pensée de Paul à ce moment-là, mais comme nous savons qu'il était pharisien très rigide, il n'est sans doute pas téméraire de lui attribuer les idées qui étaient alors celles du pharisaïsme. Essayons donc de noter brièvement ici quelques traits caractéristiques des doctrines et de la piété pharisiennes¹. Le pharisaïsme avait été à son origine un parti d'opposition. En face de l'abaissement du niveau moral et religieux des prêtres, représentants officiel du judaïsme, les pharisiens s'étaient constitués les champions des droits des laïques. Ils représentèrent dans le judaïsme le principe du pro-

1. Nous ne pouvons songer à donner ici un exposé complet de la théologie juive. On trouvera des renseignements très nombreux dans les ouvrages suivants auxquels nous renvoyons une fois pour toutes SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes...*; STAPPER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 5^e éd., Paris, 1892; WEBER, *Jüdische Theologie*, 2^e éd., Leipzig, 1897; BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1902; DALMAN, *Die Worte Jesu I*, Leipzig, 1897; BALDENSPERGER, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3^e éd., Strasbourg, 1903.

grès religieux. Leur conflit avec les sadducéens les amena à séparer de plus en plus la piété de la vie nationale. Le centre religieux fut pour eux la synagogue et non le temple. Bien qu'ils eussent toujours maintenu les droits de la loi juive, la propagande active à laquelle ils se livraient dans toute la diaspora devait nécessairement tendre peu à peu à atténuer le particularisme de la morale juive.

Dans ses grandes lignes, la théologie pharisienne n'est qu'une forme plus particulièrement rigide de la théologie juive. Elle est donc avant tout un nomisme. Le principe religieux le plus élevé est la loi donnée par Dieu comme révélation parfaite de sa volonté. Elle est la source de tout salut et le privilège d'Israël. La piété pharisienne tire de là un caractère légaliste aggravé encore par ce fait que la plupart de ses représentants sont des juristes. À côté de la loi, ils avaient tout un ensemble de traditions qu'ils considéraient comme obligatoires, et qui avaient pour eux plus d'importance encore que la jurisprudence n'en a pour les juristes modernes. La conséquence de cet esprit juridique fut que la vie religieuse revêtit chez les pharisiens une forme toute légaliste. C'est des pharisiens, par l'intermédiaire de Paul, que nous tenons les idées de justice, de jugement, de justification (en d'autres termes : d'acquiescement), de condamnation, etc. qui tiennent tant de place dans la piété et dans la théologie chrétiennes¹.

L'anthropologie pharisienne est particulièrement intéressante, parce qu'elle nous présente — non pas sans

1. C'est certainement parce qu'il est resté en une certaine mesure pharisien que l'apôtre Paul emploie des expressions comme « l'obéissance de la foi » (ὑπακοή πίστεως, *Rom.*, I, 5; 6. 16; etc.).

doute la doctrine du péché originel ramené à la chute d'Adam, — mais en tous cas l'idée très nette de l'universalité du péché, en même temps qu'une tendance marquée à mettre en rapport le péché d'Adam avec les souffrances et la mort auxquelles sont voués ses descendants. En corrélation avec cette idée, on peut noter chez les pharisiens une tendance à limiter la liberté de l'homme. Mais le trait le plus caractéristique de l'anthropologie pharisienne, c'est la croyance à la résurrection des morts en vue d'un châtiment ou d'une récompense. On sait que c'est dans le livre de Daniel que cette idée apparaît pour la première fois en Israël (*Daniel*, 12, 2;). Cette foi à la résurrection a ceci de particulier, qu'elle est née exclusivement pour donner satisfaction à un besoin religieux, et non ainsi qu'en Grèce, comme conséquence de la spéculation sur l'âme. Quant au mode de la résurrection, on y voit, non un réveil de l'âme endormie, mais un acte créateur de Dieu. Dans la prière juive connue sous le nom de *Schemonè-Esrè* ou dix-huit prières, Dieu est appelé « Dieu qui ressuscites les morts¹ ». Paul lui donne exactement le même titre (*Rom.*, 4, 17;).

Un autre trait qui n'est pas sans rapport avec la croyance à la résurrection, c'est que les pharisiens, en conflit sur ce point avec les sadducéens, croient à l'existence d'esprits et de démons. On sait que ces croyances se retrouvent dans les épîtres de Paul².

Ce qui importe plus peut-être que les idées que Paul tient des pharisiens, c'est la culture et la forme d'esprit

1. On trouvera le texte de cette prière chez DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, p. 299, et la traduction française chez STAFFER, *La Palestine*, pp. 376-379.

2. Nous ne parlons pas ici des espérances messianiques parce qu'elles n'étaient pas particulières au pharisaïsme, mais communes à tout le judaïsme.

qu'il leur doit. A leur école il avait appris les secrets d'une dialectique infiniment subtile, dont le caractère principal était de raisonner sur des mots plus que sur des idées; il s'était rompu à la pratique d'une exégèse toujours respectueuse de la lettre, mais qui, par des procédés savants, arrivait à faire dire à un texte à peu près tout ce qu'elle voulait. Ce sont ces habitudes d'esprit qui donnent aux développements pauliniens le caractère si particulier qu'on leur connaît.

II. — *L'Église chrétienne au moment de la conversion de Paul.*

A. — *De quelques idées dominantes du siècle apostolique.*

Il convient avant tout de noter ici quelques idées qui ont été comme des principes directeurs du siècle apostolique. En premier lieu, il faut relever l'autorité attribuée à l'Ancien Testament. Pour les premiers chrétiens, comme pour leurs contemporains juifs, les livres qui le composent sont la parole de Dieu. L'argument scripturaire est pour eux la preuve la plus décisive que l'on puisse concevoir. Nous voyons ainsi Paul invoquer l'autorité de l'Ancien Testament, là même où la question pourrait, nous semble-t-il, être plus aisément et plus complètement résolue par la citation d'une parole de Jésus-Christ¹.

Un second fait digne de remarque, c'est la croyance si vivante chez les premiers chrétiens à l'inspiration pneumatique. Cette inspiration constitue pour eux une haute autorité. Ce que dit le prophète n'est pas la parole d'un

1. Sur l'Ancien Testament dans l'Eglise primitive, cf. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 3^e éd., Fribourg, Leipzig, 1894, pp. 145 ss., 165 ss.

homme, c'est la déclaration de l'Esprit, c'est-à-dire de Dieu lui-même¹.

Les deux idées de l'autorité de l'Ancien Testament et de l'inspiration prophétique, agissant conjointement, devaient s'opposer dans une très large mesure, en la rendant inutile, à la formation d'une autorité nouvelle. C'est ce qui explique ce fait si étrange au premier abord, que les paroles de Jésus, tout en jouissant dans les communautés primitives, comme chez l'apôtre Paul, d'un très profond respect, n'étaient pas considérées comme la seule autorité.

L'importance attribuée à l'Esprit, nous permet aussi de comprendre le rôle qu'une personnalité comme celle de Paul a pu jouer dans le christianisme naissant. C'est parce qu'il était absolument certain de parler au nom et par l'autorité de l'Esprit, qu'il a été possible à l'apôtre de présenter comme ayant une valeur absolue, le produit de ses réflexions personnelles. Nous pouvons ainsi comprendre l'intolérance un peu hautaine de Paul. Il sait que l'évangile prêché par les apôtres de Jérusalem diffère sur certains points, assez notablement, de son enseignement, mais il n'admet que son propre évangile. Il y a plus : Il dit « mon évangile » (*Rom.*, 2, 16 ; 16, 25 ; etc.), marquant par là qu'il a conscience d'avoir innové en quelque mesure ; cela ne l'empêche pas d'identifier sans hésitation son évangile avec l'évangile de Dieu. Il parle en termes extrêmement durs, de ceux qui ne professent pas les mêmes idées que lui : « Je m'étonne, écrit-il aux Galates, que vous vous soiez si vite écartés de celui qui

1. L'importance de cette idée a été très bien mise en lumière par GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung des apostolischen Zeitalters und der Lehre des Apostels Paulus*, 2^e éd., Göttingue, 1899.

vous a appelés à la grâce de Christ, pour aller à un autre évangile. Il n'y en a pas d'autre, il n'y a que des brouillons qui veulent vous détourner de l'évangile de Christ. Si quelqu'un, fût-ce nous-mêmes, fût-ce un ange du ciel, vous évangélisait autrement que nous vous avons évangélisés : qu'il soit anathème ! Comme je vous l'ai déjà dit, je vous le dis encore : si quelqu'un vous évangélise autrement que ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (*Gal.*, I, 6-9 ;). Il est vrai que ces lignes ont été écrites sous le coup de la surprise et de l'indignation douloureuse que causa à l'apôtre la soudaine défection des Galates, mais elles n'en montrent pas moins la haute autorité que Paul attribue à son évangile, parce qu'il le croit inspiré par l'Esprit.

Notons enfin une troisième cause qui a dû agir sur la formation de la pensée de l'apôtre : la croyance à la proximité de la parousie. Non seulement cette idée a tenu une grande place dans la pensée de Paul, mais encore elle a directement influencé la forme qu'elle a prise. On sait que, s'il y a un système paulinien très fortement constitué, Paul ne s'est jamais préoccupé d'en donner un exposé théorique. Cela tient sans doute, pour une large part, à ce que, malgré ses éminentes aptitudes spéculatives, ses préoccupations dominantes étaient d'ordre pratique, mais il est certain aussi que l'imminence de la parousie devait lui faire paraître bien moins urgent le besoin de laisser un exposé systématique de sa pensée.

B. — La prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ.

Il est utile ici d'essayer de nous faire une idée de la prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ, car la connaissance des idées répandues dans l'Eglise chré-

tienne, au moment où Paul y est entré, est indispensable pour pouvoir juger de l'originalité de la pensée paulinienne.

Malheureusement les renseignements directs sur les premiers temps de l'Église nous font défaut. Nous en sommes réduits, pour la période qui nous intéresse, aux indications que nous fournissent les Actes des Apôtres. Or on sait combien la valeur de ce document est contestable et avec quelle prudence il faut l'utiliser. Nous n'avons pas à nous occuper ici d'une manière générale de la valeur du livre des Actes, mais seulement de ce que vaut la partie de cet ouvrage qui nous fait connaître les idées des premiers chrétiens, c'est-à-dire l'ensemble des discours attribués à l'apôtre Pierre¹.

On sait qu'il convient de se défier *à priori* de tous les discours conservés dans des ouvrages de l'antiquité, car l'habitude des auteurs de cette époque était de mettre leurs propres réflexions, sous forme de discours, dans la bouche d'un personnage historique. En est-il ainsi pour les discours de Pierre au commencement du livre des Actes ? Une remarque s'impose avant tout, c'est que ces discours ne peuvent être l'œuvre du rédacteur du livre, car cet auteur, — que ce soit Luc ou un autre, peu importe — a une tendance paulinienne non déguisée, et que cette tendance fait complètement défaut dans les discours de Pierre². Nous sommes par là amenés à penser que ces discours devaient faire partie de quelque chro-

1. Le principal de ces discours est celui qui fut prononcé par Pierre le jour de la Pentecôte (2, 14-36); il faut y joindre les autres discours de Pierre (3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32;).

2. On ne peut dire qu'il en est ainsi par une intention voulue du rédacteur, car à l'époque où il travaillait, personne n'avait conscience d'une différence entre le paulinisme et le christianisme primitif.

nique jérusalémite ancienne, en sorte que, si même ces discours ne sont pas la reproduction de ceux qui ont été réellement prononcés par l'apôtre Pierre, ils reflètent en tous cas les grandes lignes de la prédication des premiers apôtres. Il nous est donc possible, grâce à eux, de nous faire une idée suffisante de la première prédication chrétienne¹.

Comme cela est naturel et légitime, c'est la personne de Jésus-Christ qui est au centre de la théologie des premiers apôtres². Il apparaît comme un homme approuvé par Dieu. Sa sainteté est attestée par les miracles et les prodiges que Dieu a accomplis par lui au milieu du peuple (*Actes*, 2, 22;). C'est ainsi que Pierre appelle Jésus « le saint et le juste » (*Actes*, 3, 14;): Jésus est pour eux le Messie. Le terme de Christ qui accompagne son nom d'une manière presque constante, en est la preuve. Sa venue a été annoncée à l'avance par les prophètes. « Moïse dit : déclare Pierre à propos de Jésus, Le Seigneur Dieu vous suscitera un prophète comme moi d'entre vos frères : Écoutez-le dans tout ce qu'il vous dira. Tous ceux du peuple qui l'écouteront seront sauvés. Tous les prophètes depuis Samuel et ceux qui ont suivi ont annoncé ces jours-là » (*Actes*, 3, 22, 24;). A part l'appel aux miracles pour prouver la sainteté de Jésus, il

1. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, p. 32; BEYSLAG, *Neutestamentliche Theologie*, I, pp. 310-311; MERLE D'AUBIGNÉ, *La prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ, d'après le Nouveau Testament* (thèse) Paris, 1902, pp. 16-17. Voir dans BEYSLAG (I, pp. 311-327) un exposé de la prédication primitive. L'exposé de MERLE D'AUBIGNÉ est intéressant, bien que la différence avec le paulinisme ne soit pas toujours marquée avec toute la netteté désirable.

2. Sur la christologie de ces discours, voir H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie* I, pp. 366 ss.

ne paraît pas y avoir eu chez les premiers chrétiens d'intérêt direct pour l'enseignement de Jésus et les faits de sa vie. Ce qui domine tout, c'est l'idée de la mort et de la résurrection, mais le point de vue auquel ces deux faits sont envisagés, diffère très sensiblement de celui qu'on trouve dans le paulinisme. La mort de Jésus est considérée, non pas comme le fait central de toute l'histoire religieuse de l'humanité, mais comme un crime du peuple juif. « Ce Jésus, homme approuvé de Dieu, dit Pierre aux Juifs le jour de la Pentecôte, par les mains des païens vous l'avez frappé et cloué à la croix » (*Actes*, 2, 23:). « Ce Jésus, dit encore le même apôtre, vous l'avez livré et vous l'avez renié devant Pilate qui voulait le relâcher. Vous avez renié le Saint et le Juste et vous avez demandé la grâce d'un meurtrier, mais le prince de la vie, vous l'avez tué » (*Actes*, 3, 13-15; cf. 5, 30:).

La possibilité même de cette mort devait être expliquée sous peine de rester pour la foi nouvelle un intolérable scandale. Aussi trouvons-nous dans la prédication de Pierre plusieurs essais d'explication. Mentionnons sans nous y arrêter celle que donne le discours qui suit la guérison de l'impotent. « Je sais, mes frères, dit Pierre, que vous avez agi par ignorance, vous et vos chefs » (*Actes*, 3, 17:). Il n'y a pas là en effet de véritable interprétation théologique de la mort du Christ. Une explication plus satisfaisante consiste à dire que la mort du Christ n'a pas été un accident imprévu, mais la réalisation du plan de Dieu. C'est ainsi que Pierre parle « d'un dessein arrêté et de la prescience de Dieu » selon lesquels Jésus a été livré aux Juifs (τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. *Actes*, 2, 23:).

Conformément à cette idée, Pierre enseigne expressément que la mort du Christ a été prévue et annon-

cée par les prophètes : « Dieu a accompli, dit-il, ce qu'il avait annoncé par la bouche de tous les prophètes, à savoir que son Christ devait souffrir » (*Actes*, 3, 18;)¹. Mais encore ici, il n'y a pas d'interprétation théologique du fait de la mort.

Ce qui frappe, quand on lit ces premiers discours des Actes, c'est qu'on ne trouve pas une parole dans laquelle la mort du Christ soit envisagée comme jouant un rôle dans le salut de l'humanité. On peut dire que l'idée de l'efficacité de la mort du Christ est tout à fait étrangère à la première prédication chrétienne.

L'absence totale de cette idée nous explique pourquoi les premiers apôtres cherchent à effacer toute l'horreur de la mort, par l'éclat de la résurrection. Quand Pierre en parle, on sent bien que là est le centre véritable de sa théologie, l'objet même de sa foi. « Dieu, dit-il, l'a ressuscité ayant délié les liens de la mort, car il n'était pas possible qu'il y fût assujetti, car David dit de lui : Le Seigneur est à ma droite pour que je ne chancelle pas. C'est pourquoi mon âme s'égayera, ma langue se réjouira et ma chair reposera dans l'espérance. Tu n'abandonneras pas mon âme dans l'Hadès, tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption... Il parlait prophétiquement de la résurrection du Christ, ajoute Pierre, expliquant la parole du Psalmiste, sachant qu'il ne serait pas laissé dans l'Hadès et que sa chair ne verrait pas la corruption. Ce Jésus, conclut-il, Dieu l'a ressuscité et nous en sommes tous témoins » (*Actes*, 2, 24-32; cf. 3, 15; 4, 10; 5, 30-32;).

1. Il ne nous paraît pas légitime d'ajouter, comme le fait MERLE D'AUBIGNÉ (*La prédication des premiers apôtres...*, p. 55), que les premiers apôtres ont enseigné que Jésus avait prédit sa mort.

C'est donc Jésus ressuscité qui est l'objet central de la foi des premiers apôtres. Il ne paraît pas que le Ressuscité ait été pour eux simplement comme un prolongement du Jésus qui avait vécu au milieu d'eux, mais il semble bien que, par le fait de sa résurrection, Jésus ait reçu des attributs nouveaux et que ce soit par là qu'il soit devenu réellement le Sauveur. Voici par exemple ce que dit Pierre le jour de la Pentecôte : « Élevé à la droite de Dieu et ayant reçu l'esprit qui avait été promis¹, il l'a répandu comme vous l'entendez et le voyez. Car David n'est point monté au ciel; or, il dit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds. Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu a établi Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié » (*Actes*, 2, 33-36; cf. 3, 16; 5, 31;).

Dans l'idée que les premiers apôtres se font ainsi du Christ, l'intérêt spéculatif n'a aucune place, il disparaît entièrement devant l'intérêt pratique. Ce qui touche Pierre dans la personne du Christ ressuscité, c'est qu'il est le prince de la vie (*Actes*, 3, 15;). C'est en lui seul que les pécheurs peuvent espérer le salut. « Il est, déclare Pierre au sanhédrin, la pierre rejetée par vous qui bâtissez et qui est devenue la principale pierre de l'angle. Il n'y a de salut en aucun autre, car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés » (*Actes*, 4, 11-12;). « Dieu l'a élevé à sa droite, dit-il encore, et l'a établi prince et Sauveur pour donner à Israël la repentance et le pardon des péchés » (*Actes*, 5, 31;).

1. Sur le sens de ce passage cf. mon étude sur *la notion johannique de l'Esprit*, p. 49, n. 1.

En ces déclarations se résume toute la sotériologie des premiers apôtres. Les conditions mises au salut sont fort simples. Pierre demande à ceux qui veulent échapper au châtiment qui va atteindre la génération pécheresse qui a fait périr le Christ, de se repentir de leurs péchés, de croire à Jésus et d'entrer par le baptême dans la communauté de ses disciples. Il dit aux Juifs le jour de la Pentecôte : « Convertissez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés; et vous recevrez le don de l'Esprit saint, car la promesse en a été faite à vous et à vos enfants et à tous ceux qui sont au loin autant que le Seigneur en appellera » (*Actes*, 2, 38-39:). « Repentez-vous et convertissez-vous, dit Pierre une autre fois, afin que vos péchés soient effacés lorsque viendra de la part de Dieu le temps du renouvellement, et qu'il enverra Christ-Jésus qui vous est prédestiné, lui que les cieux doivent contenir jusqu'à ce que vienne le temps du rétablissement de toutes choses, dont Dieu a parlé de toute éternité par la bouche de ses saints prophètes » (*Actes*, 3, 19-21:). La repentance et la foi sont ainsi pour les premiers apôtres les seules conditions du salut.

Par le dernier passage que nous avons cité, on a vu que l'idée du retour du Christ faisait partie de la première prédication chrétienne; ajoutons seulement qu'on croyait ce retour prochain. Dans son discours de la Pentecôte, l'apôtre Pierre déclare en effet que le phénomène de l'effusion de l'Esprit qui vient de se produire, est celui que le prophète Joël avait annoncé pour les derniers jours (*Actes*, 2, 17; cf. *Joël*, 3, 1-5:).

Il ne saurait être question ici d'établir un parallèle entre cette prédication des premiers apôtres, que nous venons d'esquisser dans ses traits principaux et l'enseignement

de l'apôtre Paul. Mais nous pouvons dès maintenant indiquer un point sur lequel il était *a priori* nécessaire que le paulinisme se distinguât de l'enseignement chrétien primitif. Nous voulons parler de la place attribuée à la mort du Christ. Pour les premiers apôtres, la mort de Jésus en elle-même reste un scandale, mais dont l'horreur est effacée par l'éclat de la résurrection. Le souvenir des scènes de la passion auxquelles ils avaient assisté, et l'épouvante qu'ils en avaient ressentie, étaient restés trop vivants en eux pour que la mort de leur maître ait pu être à leurs yeux autre chose qu'un crime et qu'un terrible malheur. La certitude de la résurrection a fait renaître leur foi en Jésus, ébranlée et même détruite par le drame du Calvaire, mais jamais ils ne sont parvenus à intégrer ce drame dans leur théologie.

Paul s'est trouvé dans des conditions tout à fait différentes : lui n'a pas cru d'abord. Pendant toute la période qui précède sa conversion, Jésus n'a été pour lui qu'un criminel justement condamné. Sa mort aux yeux du pharisien était le fait dominant de toute son existence : elle lui apparaissait comme le juste châtiment d'un blasphémateur et comme la preuve que le pseudo-messie de Nazareth n'avait été qu'un faux prophète. La Loi sainte avait en effet déclaré : « Maudit est celui qui est pendu au bois » (*Deut.*, 21, 23 :). Et certainement, si dans ses premiers contacts avec les chrétiens il arriva à Paul de se sentir parfois ébranlé par la foi et par la douceur d'un Étienne, ce dût être en se rappelant cette déclaration de l'Écriture, qu'il dût sortir de ses hésitations. Le fait de la mort de Jésus acquit ainsi pour le pharisien Saul une importance capitale, et quand, sur le chemin de Damas, le persécuteur eut été vaincu dans sa lutte contre le christianisme, la mort de celui qu'il savait maintenant être le

Christ ne put plus être ramenée pour lui au rang d'un simple accident, vite réparé par la résurrection, mais elle dut rester le fait central de l'œuvre du Messie, la raison de sa venue sur la terre, la source du salut de l'humanité. Nous verrons plus loin que c'est en effet cela qu'elle est dans la théologie paulinienne, et que c'est là l'originalité de l'enseignement de l'apôtre Paul, le trait par lequel il se distingue le plus de la prédication des premiers apôtres.

C. — Étienne¹.

Un fait qui eut certainement sur la formation de la pensée de Paul une influence considérable, fut le conflit qui se produisit entre la synagogue et le diacre Étienne. Un fragment assez considérable du livre des Actes est consacré à cet épisode qu'il raconte en suivant, semble-t-il, assez fidèlement une source ancienne (*Actes*, 6, 1-8, 3;). Ce document relate d'abord l'institution du diaconat (*Actes*, 6, 1-7;). La raison donnée de cette innovation est la plainte des Hellénistes dont les veuves auraient été négligées dans les distributions journalières (*Actes*, 6, 1;). Pour leur donner satisfaction, les Douze proposent de choisir sept hommes pleins de saint Esprit et de sagesse, et de leur confier le service des tables afin que les apôtres puissent se consacrer tout entiers à la prière et au ministère de la parole (*Actes*, 6, 2-4;). On choisit donc sept hommes; d'après leurs noms, c'étaient des Hellénistes, l'un d'eux n'était même pas Juif mais seulement prosélyte (*Actes*, 6, 5-6;).

Que faut-il penser de ce récit? Remarquons d'abord

1. Sur Étienne cf. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, pp. 50 ss.; SABATIER, *L'apôtre Paul*, pp. 19 ss.

que s'il répondait à la réalité historique, on comprendrait mal pourquoi tous les diacres furent choisis parmi les Hellénistes. De plus, et cette objection est beaucoup plus grave, ce que nous savons de l'activité des diacres s'accorde fort mal avec l'idée du diaconat, telle qu'elle est définie dans le récit que nous avons analysé. La plupart des diacres nous sont, il est vrai, totalement inconnus; nous savons quelque chose de deux d'entre eux seulement, d'Étienne et de Philippe. L'un fut avant tout docteur, l'autre fut évangéliste et missionnaire¹. Il y a donc lieu de soupçonner que le récit des Actes fut imaginé après coup pour attribuer une origine apostolique à la fonction du diaconat.

Après ce récit, le livre des Actes nous parle de l'activité d'Étienne et nous raconte sa comparution devant le sanhédrin (*Actes*, 6, 8-15;)². L'activité d'Étienne se manifeste d'abord par des signes et par des prodiges qui provoquent l'opposition de certains Juifs. Il en résulte des controverses dans lesquelles les Juifs ne peuvent résister à la puissante éloquence d'Étienne (*Actes*, 6, 8-10;). Il convient de noter que, parmi les adversaires d'Étienne, les Actes mentionnent les Juifs de Cilicie parmi lesquels devait se trouver le futur apôtre Paul, qui, on le sait, était de Tarse en Cilicie. La discussion entre Étienne et ses adversaires ne devait pas tarder à aboutir à un conflit aigu. Les ennemis d'Étienne séduisent, nous racontent

1. Si comme le fait WILKE-GRIMM, *Clavis Novi Testamenti philologica*, 3^e éd., Leipzig, 1888, on identifie le diacre Philippe avec l'Évangéliste de qui il est question dans *Actes*, 8, 4 ss.

2. Le fait qu'à partir du v. 8 il n'est plus question que d'Étienne seul, les autres diacres n'étant même plus nommés, constitue au moins une présomption en faveur de notre hypothèse d'après laquelle le récit de l'institution du diaconat ne serait qu'une introduction, rédigée après coup, au récit relatif à Étienne.

les Actes, de faux témoins qui l'accusent d'avoir blasphémé contre la loi. Une émeute se produit alors¹, Étienne comparaît devant le Sanhédrin réuni à la hâte, et là, est accusé d'avoir enseigné que Jésus de Nazareth détruirait Jérusalem et le temple et changerait les coutumes données par Moïse. C'est à ce moment qu'il prononce le discours grâce auquel nous pouvons nous faire une idée de sa théologie (*Actes*, 6, 15-7, 1;).

Nous n'avons aucune raison de suspecter la véracité du récit que nous venons d'analyser. Un seul point doit cependant être mis en doute, c'est l'intervention des faux témoins. Nous verrons en étudiant le discours d'Étienne, que l'accusation portée contre lui par les Juifs caractérise assez exactement sa prédication, et qu'il n'est nullement nécessaire de supposer que ses adversaires aient été de mauvaise foi². Il n'est d'ailleurs pas difficile de s'expliquer comment s'est formée l'idée de faux témoins. Les coreligionnaires d'Étienne n'ont sans doute pas saisi tout ce qu'il y avait dans sa prédication, et peut-être qu'ils ont considéré que les Juifs le calomniaient, alors qu'ils ne faisaient que relever le caractère original de son enseignement. De plus, les récits de la passion du Christ font mention de faux témoins, or, on le sait, c'est une tendance fréquente des Actes des martyrs, de s'incorporer des traits de la Passion. Le fait que Saul se trouvait parmi les adversaires d'Étienne, constitue en outre à notre avis, une preuve décisive de la sincérité de ses accusateurs (*Actes*,

1. Il faut songer à une émeute et non à un procès régulier, parce qu'à cette époque les Juifs n'avaient pas le droit de condamner à mort. Cf. STAPFER., *La Palestine*, p. 103.

2. ZELLER, *Die Apostelgeschichte*, Stuttgart, 1854, p. 146; HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 35.

7, 58; 8, 1;). On peut en effet l'accuser d'intolérance et de fanatisme, mais rien ne permet de suspecter sa bonne foi.

Si d'ailleurs l'accusation portée contre Étienne n'avait pas été fondée, il aurait pu se justifier, il aurait pu, tout au moins, repousser avec indignation les idées qu'on lui prêtait. Or, telle n'est nullement l'intention du discours qu'il prononce alors. Loin d'apaiser les Juifs, il les remplit de fureur, car il ne repousse pas l'accusation d'infidélité au judaïsme, mais proclame nettement sa rupture avec le judaïsme. Au moment où les Juifs indignés se précipitent sur lui pour le faire périr, Étienne en extase s'écrie : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme à la droite de Dieu » (*Actes*, 7, 56;). Qu'est-ce que cette vision ? Quelque chose de tout subjectif en tous cas, car Paul ne la compte pas dans le dénombrement qu'il fait des apparitions du Christ (*I Cor.*, 15, 1 ss.)¹. Peut-être même n'y a-t-il là qu'une expression imagée de la certitude de la foi d'Étienne. Le récit des Actes nous rapporte encore deux autres paroles du martyr : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (*Actes*, 7, 59;); et « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (*Actes*, 7, 60;)². Il ajoute encore un détail dont l'auteur du récit ne soupçonnait peut-être pas l'importance : « Les témoins avaient déposé leurs man-

1. Il est possible aussi que la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin : « A partir de maintenant vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu » (*Luc*, 22, 69;) ne soit pas étrangère à la genèse de cette vision. En tous cas, si cet épisode est authentique, il est fort possible qu'il ait fait, comme le veut FULLIQUET (*La pensée religieuse du Nouveau Testament*, p. 292), une grande impression sur Paul.

2. Ces paroles ressemblent tellement à deux paroles prononcées par Jésus sur la croix, qu'il est permis de suspecter leur authenticité. Cf. *Luc*, 23, 34, 46;

teaux aux pieds d'un jeune homme nommé Saul » (*Actes*, 7, 58;).

Essayons maintenant de nous faire une idée de la pensée d'Étienne, en analysant la partie de son discours que nous possédons¹. Le discours que nous ont conservé les Actes n'est en effet pas achevé. D'après notre récit, la raison de cette mutilation serait que la fureur des Juifs ne permit pas à l'accusé de présenter sa défense jusqu'au bout; nous verrons qu'il y a peut-être une autre explication qu'il faut préférer à celle-là. Au premier abord, le discours d'Étienne étonne; on s'attend à ce qu'il soit question de l'accusation portée par les Juifs, au lieu de cela nous trouvons une esquisse rapide de l'histoire d'Israël. Ce résumé historique, fait à un point de vue particulier, doit montrer que la loi a été annulée par l'infidélité d'Israël, et que par conséquent, ce n'est pas blasphémer que d'en proclamer l'abrogation². Par là, ce qui au premier abord paraissait une digression, est une réponse directe à l'accusation des Juifs.

Étienne raconte d'abord la vocation d'Abraham, son établissement en Palestine, l'institution de la circoncision, la naissance d'Isaac, puis de Jacob et de ses douze fils, la jalousie des frères de Joseph, sa venue en Égypte, la famine à la suite de laquelle Jacob et ses onze fils vinrent en Égypte, puis l'œuvre de Moïse, la prophétie qu'il fait d'un prophète comme lui (*Deut.*, 18, 15;); la révélation de Dieu au Sinai et l'infidélité des Israélites qui adorèrent le veau d'or, les quarante années du désert, conséquence de cette désobéissance, la construction du temple sous

1. Cf. KRANICHFELD, *Der Gedankengang in der Rede des Stephanus* (*Studien und Kritiken*, 1900).

2. SABATIER, *L'apôtre Paul*, p. 21.

David et Salomon. A cet endroit, le caractère du discours change brusquement; jusque-là il avait été une revue détaillée de l'histoire d'Israël, avec de nombreuses citations de sources; tout d'un coup il devient une apostrophe véhémement aux Juifs. L'orateur leur reproche la dureté de leur cœur, leur résistance à Dieu. Leurs pères ont mis à mort les prophètes qui avaient annoncé la venue du juste qu'eux-mêmes ont livré et mis à mort. Enfin le discours se termine par quelques mots qui sont assez obscurs. Nous les reproduisons dans l'original *ἐτιμὰς ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διατριβὴς ἡγγέλων καὶ οὐκ ἐφ' ἡμέρας* (*Actes*, 7, 53;)¹. Le sens littéral est clair: Étienne veut dire que ce n'est pas Dieu directement mais les anges qui ont donné la loi à Moïse et que les Juifs ne l'ont pas observée. C'était là une idée courante de la théologie juive. Mais on ne comprend pas le sens de cette affirmation dans le contexte où elle se présente à nous.

Cette idée qui vient sans être amenée ni expliquée par rien, et le caractère certainement hâtif de la fin du discours, nous font supposer qu'ici la rédaction primitive a disparu et que nous possédons seulement un remaniement dû à un rédacteur postérieur. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que la conclusion du discours actuel n'est pas la conclusion logique de ce qui précède, ni ce qu'on attend pour répondre à l'accusation des Juifs. On peut supposer que dans la fin de son discours, Étienne, après avoir parlé des prophètes annonçant la venue du Christ, avait parlé du Christ abolissant la loi donnée par les anges, et le temple qui n'avait été en quelque sorte

1. L'idée que la loi a été donnée par l'intermédiaire des anges se trouve aussi dans l'épître aux Galates (3, 19); c'est un des arguments qu'emploie Paul pour montrer l'infériorité de l'Ancien Testament.

qu'une concession temporaire faite par Dieu à Israël. Au verset 55, en effet, Etienne ajoute qu'il voit les cieux ouverts et le fils de l'homme à la droite de Dieu, alors que dans ce que nous possédons de son discours, le Christ n'est même pas nommé.

Quant à la cause de cette mutilation, deux hypothèses sont possibles : ou bien un accident quelconque a fait disparaître un feuillet ou un fragment de feuillet du document original, ou bien la fin du discours a été remaniée par un rédacteur qui a voulu atténuer ce qu'il y avait à son avis d'excessif dans la critique qu'Étienne avait faite du judaïsme.

Cette seconde hypothèse nous paraît la plus vraisemblable. La dernière phrase du discours, nous l'avons vu, ne peut être comprise que si l'on y voit un débris de la conclusion disparue. Or, une mutilation accidentelle de la fin n'aurait pas laissé derrière elle ce fragment isolé. Ce qui nous paraît d'ailleurs recommander l'hypothèse d'un remaniement, c'est qu'elle a l'avantage d'expliquer du même coup pourquoi a été imaginée l'intervention des faux témoins.

Quoi qu'il en soit de ces questions, dont l'importance est d'ailleurs secondaire pour nous, une chose est certaine, c'est qu'avec Étienne le christianisme a eu pour la première fois conscience de son originalité propre. C'est dans l'esprit du premier martyr qu'est apparue d'abord l'idée que le christianisme ne devait pas rester une secte du judaïsme, mais que sur le terrain même de l'Ancien Testament, il devait s'opposer au judaïsme. Le rôle d'Étienne a ainsi été immense, car sans cette rupture avec la synagogue qu'il annonça, s'il ne put encore la réaliser entièrement, jamais le christianisme n'aurait eu le succès si rapide et si général qu'il eut dans

le monde gréco-romain. A ce point de vue, on peut dire que la prédication d'Étienne annonce et prépare la théologie, que peu d'années plus tard devait si magistralement développer le pharisien aux pieds duquel les bourreaux avaient déposé leurs vêtements.

D. — La prédication de l'Évangile aux païens.

D'une manière générale, il est certain que Paul a été « l'apôtre des gentils » et que son activité missionnaire dans le monde grec a éclipsé celle de tous les autres prédicateurs de l'Évangile en terre païenne; mais il n'est pas démontré par là que Paul ait été l'initiateur de la mission parmi les non-juifs. Essayons donc de voir quelle a été l'origine de la prédication parmi les païens. S'il était en effet démontré qu'elle remonte plus haut que Paul, il se pourrait fort bien que la prédication aux païens n'ait pas été une conséquence pratique du système paulinien, de la théorie de l'abrogation de la loi et de la vocation des païens, mais qu'elle ait été une des causes qui ont amené Paul à concevoir ces idées.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'attitude de Jésus lui-même vis à vis des païens. Rappelons seulement qu'il a toujours eu parfaitement conscience de n'être envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, mais que cependant il n'a pas repoussé les païens chez qui il rencontrait de la foi. Mais si Jésus a parfois accueilli les païens, il ne les a pas appelés : ce n'est qu'à titre d'exception qu'il admet l'entrée de tel ou tel d'entre eux dans le Royaume.

De même les premiers apôtres n'ont pas l'idée de s'adresser à d'autres qu'aux Juifs réunis à Jérusalem pour la fête : « C'est à vous et à vos enfants, leur dit Pierre, que la promesse est faite » (*Actes*, 2, 39;).

Peu à peu cependant la religion nouvelle sort du cercle étroit où elle avait d'abord semblé s'enfermer, l'Évangile est annoncé aux païens. Comment se fit cette évolution? Le livre des Actes nous en fournit deux explications : d'après l'une, c'est Pierre qui le premier prit l'initiative de la prédication aux païens en annonçant l'Évangile au centenier Corneille (*Actes*, 10, 1-11, 18;). D'après l'autre, ce furent quelques chrétiens cypriotes et cyrénéens qui, à Antioche, annoncèrent les premiers le Seigneur Jésus à des Grecs (*Actes*, 11, 20;).

Examinons successivement ces deux textes. On connaît l'épisode de Corneille, ce centenier de Césarée, homme craignant Dieu auquel une vision recommande de faire venir de Joppe Simon surnommé Pierre. Celui-ci, averti de son côté par Dieu, suit sans difficulté les envoyés du centenier. Il arrive ainsi chez Corneille qui, pour la circonstance, a réuni autour de lui ses parents et ses amis. L'apôtre leur annonce l'Évangile, et comme ils reçoivent le Saint-Esprit, leur accorde aussi le baptême. Rentré à Jérusalem, Pierre est accusé d'infidélité par les membres de l'Église. Il se défend en racontant ce qui s'est passé et comment Dieu lui-même l'a amené à agir comme il l'a fait. Tous se réunissent alors pour glorifier Dieu qui, disent-ils, « a accordé la repentance pour la vie aussi aux païens (*Actes*, 11, 18;).

Nous ne cachons pas que ce récit nous paraît, à plusieurs égards, fort suspect. On est frappé en le lisant de sa prolixité et de l'abus qui y est fait du merveilleux. Les hommes sont conduits par Dieu au moyen de visions. En outre la conception de l'esprit grossièrement matérialiste, porte nettement la date d'une époque qui a perdu le sens des phénomènes pneumatiques. Le récit porte ainsi tous les caractères de la légende. Ce n'est pas une

notice historique, c'est une explication imaginée après coup, et développée avec ampleur. Notons de plus que le personnage de Corneille paraît moulé sur celui du centenier de Capernaüm (*Matthieu*, 8, 5-13; *Luc*, 7, 1-10;). Par son contexte enfin, cet épisode appartient à ce groupe de récits relatifs à Pierre, qu'un merveilleux naïvement enfantin rend si justement suspect aux yeux de la critique¹.

Le second récit de la première prédication aux païens, fait avec l'épisode de Corneille un contraste frappant. Il est sobre, court, précis. L'auteur vient de parler des chrétiens qui, dispersés par la persécution qui suivit le martyre d'Étienne, allèrent jusqu'en Phénicie, à Chypre et à Antioche, annonçant l'évangile seulement aux Juifs; puis il ajoute : « Il y eut quelques-uns d'entre eux, des hommes de Chypre et de Cyrène, qui venant à Antioche parlèrent aussi aux Grecs leur annonçant le Seigneur Jésus » (*Actes*, 11, 20;).

Cette notice est telle, qu'il est impossible d'en suspecter l'authenticité. Un rédacteur postérieur n'aurait pas manqué d'y introduire une foule de détails merveilleux. Il semble de plus que ce fragment se rattache au récit du martyre d'Étienne, récit qui, nous l'avons vu, présente une réelle valeur historique.

Entre les deux explications, l'hésitation ne nous paraît pas possible. Nous admettons, quant à nous, que c'est à Antioche que, pour la première fois, des chrétiens de Chypre et de Cyrène annoncèrent l'évangile aux païens².

1. ZELLER (*Die Apostelgeschichte*, p. 179-190). HARNACK (*Die Mission*, p. 36, n. 2), nient l'authenticité de cet épisode.

2. Remarquons seulement que Paul fit partie de l'Église d'Antioche (*Actes*, 11, 25. 26;) et que c'est délégué par elle, qu'il partit avec Barnabas pour son premier voyage missionnaire (*Actes*, 13, 1-3;).

CHAPITRE II

LA CONVERSION DE PAUL¹

La conversion de Paul sur le chemin de Damas pose devant l'historien une série de problèmes très délicats. Le livre des Actes ne nous en donne pas moins de trois récits différents. Il y a lieu d'étudier leurs rapports, et d'essayer de tirer de cette comparaison tous les renseignements qu'elle est susceptible de nous fournir. Il faut ensuite rapprocher ces récits du témoignage de Paul lui-même dans ses épîtres, et enfin essayer, en nous appuyant sur le résultat de ces études, de nous faire une idée de l'événement qui s'est produit sur le chemin de Damas.

I. — *Les récits du livre des Actes*².

L'auteur du livre des Actes nous raconte, avons-nous dit, par trois fois la conversion de Paul. Une première fois, directement après la mention de la première persé-

1. La conversion de Paul a fait l'objet d'une multitude presque infinie d'études. Nous nous bornerons à en citer deux qui sont très caractéristiques : la première est celle de RENAN (*Les Apôtres*, pp. 163. ss.), très insuffisante au point de vue historique; la seconde est celle de HAVET (*La conversion de saint Paul*, dans *Études de critique et d'histoire. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses*, Paris, 1889, pp. 179-194) moins historique encore que celle de RENAN, dominée qu'elle est par le plus pur rationalisme.

2. La valeur de ces récits nous paraît généralement être trop abaissée; cf. par ex. ZELLER, *Die Apostelgeschichte*, pp. 191 ss.

cution dirigée contre l'Église (*Actes*, 9, 1-30;). Les deux autres récits sont indirects, ce sont deux discours dans lesquels Paul raconte sa conversion d'abord devant les Juifs de Jérusalem (*Actes*, 22, 1-21;), puis devant le roi Agrippa et la reine Bérénice en présence du gouverneur romain Festus (*Actes*, 26, 1-20;). Il n'y a pas lieu d'attribuer *à priori* à ces deux derniers récits une valeur particulière. Rien ne nous garantit en effet qu'ils reproduisent fidèlement les paroles prononcées par l'apôtre. Il faut donc nous former une idée sur les relations de ces trois textes en nous appuyant exclusivement sur l'étude comparative de chacun d'eux. Pour la commodité de l'exposition, nous désignerons respectivement par les lettres A, B, C, les récits d'*Actes*, 9, 22, 26.

Commençons par une analyse succincte de chacun de ces trois récits.

Récit A (*Actes*, 9, 1-30;). Le récit commence en présentant Paul comme un personnage déjà connu ('Ο δε Σαῦλος, 9, 1;). Il se rattache par là au récit de la mort d'Étienne dans lequel Saul avait été nommé (7, 58; 8, 1. 3;). Après avoir raconté la fureur de Saul contre les chrétiens, l'auteur rapporte son départ pour Damas en vue d'y porter la persécution au nom des autorités juives.

Au moment où il approche de Damas, une lumière éblouissante l'enveloppe tout à coup, il tombe à terre et entend une voix qui lui dit : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » A la question qu'il pose, la voix répond : « Je suis Jésus que tu persécutes, lève-toi, entre dans la ville et là on te dira ce que tu dois faire. » L'auteur nous parle ensuite des compagnons de Saul qui entendent la voix, mais ne voient personne¹. Indirectement cette af-

1. L'auteur emploie le mot *μηδὲν* (personne). Il n'est donc pas impossible que d'après ce récit ils aient vu la lumière.

firmation nous démontre que pour notre auteur Paul a réellement vu le Christ. Cette conclusion est confirmée par *Actes*, 9, 26; où il est rapporté comment Barnabas raconte aux chrétiens de Jérusalem que Saul a vu le Christ dans le chemin et lui a parlé (cf. aussi *Actes*, 9, 17:). Comme suite de cette vision, Paul reste aveugle pendant trois jours, et ses compagnons sont obligés de le conduire par la main jusqu'à Damas.

La seconde partie du récit relate les faits qui se passèrent le surlendemain à Damas (9, 9; cf. 18:). Le Christ dit dans une vision (ἐν ὁράματι) à un certain Ananias d'aller trouver Saul à qui sa venue a été annoncée. Celui-ci présente des objections : Saul n'est-il pas venu à Damas pour y persécuter les chrétiens? mais le Seigneur lui répond qu'il l'a choisi pour en faire son témoin. Ananias obéit alors, il va trouver Saul et au moment où il lui impose les mains, celui-ci recouvre la vue, des écailles tombent de ses yeux, puis il est baptisé.

L'auteur ajoute qu'aussitôt baptisé, Saul se mit à prêcher le Christ dans les synagogues. Une troisième partie du récit nous rapporte le retour de Paul à Jérusalem. Au bout de quelques jours (ἡμέραι ὅσους, 9, 23:), les Juifs complotent de le faire périr; pour s'assurer de sa personne, ils gardent nuit et jour les portes de la ville. Les frères font alors sortir Paul en le descendant de nuit dans une corbeille, du haut des murs de la ville. Le nouvel apôtre, arrivé à Jérusalem, ne parvient pas tout d'abord à prendre contact avec les chrétiens qui se défient de lui. Barnabas intervient et raconte aux fidèles ce qui est arrivé à Saul. Accueilli alors, par eux, il prêche à Jérusalem, ce qui de nouveau excite la fureur des Juifs; il leur échappe en s'enfuyant à Césarée d'où il gagne Tarse.

Essayons de dégager l'idée que l'auteur de ce récit s'est

faite de la conversion de Paul. Il va sans dire que rien n'est plus étranger à sa pensée que l'idée d'une longue préparation que Paul aurait subie étant encore dans le judaïsme. Pour lui, la conversion de Paul a été instantanée et complète : sa cause est l'apparition du Christ ; elle est parfaite du premier coup, Saul n'a pas besoin d'une longue préparation pour, d'adversaire, devenir prédicateur de l'Évangile. Il est vrai que l'auteur du récit fait intervenir Ananias, mais nous verrons qu'il y a lieu de suspecter cet épisode, qui d'après nous, a été introduit après coup dans le récit.

Récit B (Actes, 22, 1-21 ;). Lorsque Paul a été arrêté dans le temple, au moment où on l'emmène à la citadelle, il s'adresse aux Juifs en langue hébraïque et leur présente sa défense. Pour cela, il se borne à faire le récit des événements qui se sont produits sur le chemin de Damas. Le discours s'ouvre par une courte introduction, dans laquelle Paul expose ce qu'il était avant sa conversion. Né à Tarse, élevé à Jérusalem aux pieds de Gamaliel, il était un pharisien rigide, persécuteur fanatique des chrétiens.

C'est dans ces dispositions d'esprit qu'il était parti pour Damas, muni de lettres des autorités juives de Jérusalem. A l'approche de Damas, au milieu de la journée, tout d'un coup une lumière tombe sur lui, il est précipité à terre ; une voix s'adresse à lui et lui dit : Saul, Saul', pourquoi me persécutes-tu ? » Saul répond : « Qui es-tu, Seigneur ? » et obtient cette réponse : « Je suis Jésus de Nazareth que tu persécutes ». L'auteur remarque ici que les compagnons de voyage de Paul voient la lu-

1. Il n'est pas sans intérêt de noter que, tandis que dans tout le contexte de ce morceau on trouve le nom grec Paul, il y a ici le nom hébreu Saul.

mière, mais n'entendent pas la voix de celui qui parle. Nouvelle question de Paul : « Que ferai-je ? » demande-t-il. — « Va à Damas, lui est-il répondu, et là on te dira ce que tu dois faire. » Comme Paul a été aveuglé par l'éclat de la lumière, ses compagnons le prennent par la main et le conduisent à Damas.

La narration des faits qui se passent à Damas est ici plus brève que dans le premier récit. Ananias, homme approuvé par Dieu, vient trouver Paul et lui rend la vue; il lui dit que Dieu l'a prédestiné, qu'il lui a fait voir le Christ et entendre sa voix (ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στέφανος κτλ, 22, 14;), afin qu'il serve de témoin devant les hommes, des choses qu'il a entendues et vues; puis il l'engage à se faire baptiser. Brusquement nous sommes transportés à Jérusalem, Paul raconte une vision qu'il a eue dans le temple : le Christ, qu'il voit en extase, lui ordonne de sortir de la ville dont les habitants ne recevront pas son témoignage. Paul répond que les Juifs connaissent sa conduite passée, et que sa prédication parmi eux n'en aura que plus de force. Mais le Christ lui dit : « Va, car je t'envoie au loin parmi les païens. » Le discours est ici brusquement interrompu par les clameurs des Juifs.

L'idée que l'auteur du récit B se fait de la conversion de Paul, est de tous points identique à celle de l'auteur du récit A. Les deux visions qu'il rapporte ne sont pas de la même nature. Dans la seconde, il n'y a pas apparition réelle du Christ, mais simplement vision extatique.

Récit C (Actes, 26,4-20;). Pendant sa captivité à Césarée, Paul est appelé à s'expliquer devant le roi Agrippa et sa femme Bérénice, en présence du gouverneur Félix. Ici encore, il donne un récit de sa conversion, pour expliquer et légitimer sa conduite ultérieure. Il rappelle d'abord sa jeunesse, son éducation pharisienne, son fana-

tisme juif, puis brusquement déclare que c'est à cause de son espérance de la résurrection des morts, qu'il est maintenant mis en jugement. Malgré la brusquerie de la transition, la suite des idées est facile à établir. Ce qui motive la mise en jugement de Paul, c'est son christianisme, c'est-à-dire sa foi à la résurrection de Jésus-Christ, inséparable de la foi à la résurrection générale. Or cette foi, ce qui l'a fait naître en Paul, c'est l'apparition qu'il a eue sur le chemin de Damas.

La narration de cet événement commence par un bref résumé des persécutions dirigées par Paul contre les chrétiens, puis vient le récit de la conversion proprement dite. Au milieu de la journée, Paul approchant de Damas voit une lumière qui descend du ciel et qui l'entoure lui et ses compagnons : tous tombent à terre. Paul alors entend une voix qui lui parle en hébreu : « Saul, Saul, dit-elle, pourquoi me persécutes-tu ? » et elle ajoute : « Il te serait dur de regimber contre l'aiguillon. » A une question de Paul, la voix répond : « Je suis Jésus que tu persécutes. » Un développement vient ensuite, dans lequel le Christ dit à Paul qu'il l'a mis à part pour être témoin des choses qu'il a vues et de celles qui lui seront encore révélées dans la suite, et pour annoncer l'Évangile aux païens afin qu'ils soient sauvés par la foi en Christ. Paul déclare, en terminant son discours, qu'il n'a pas été sourd à l'appel du Seigneur, et rappelle son activité missionnaire à Damas, à Jérusalem et dans toute la Judée.

Bornons-nous, pour le moment, à constater que dans ce récit manquent deux épisodes que nous rencontrons

1. Le texte dit ἡκούσα. Paul est donc vraisemblablement seul à entendre la voix.

dans les récits A et B : la cécité de Paul et l'intervention d'Ananias.

L'idée que l'auteur du récit C se fait de la conversion de Paul est de tous points identique à celle que se faisaient les auteurs des récits A et B. Nous pouvons cependant voir ici d'une manière plus précise que dans les deux autres récits, le point principal sur lequel a porté la transformation qui s'est faite en Paul. Lui-même dit que c'est à cause de son espérance relative à la résurrection des morts qu'il est mis en jugement (26. 6:). Ce n'est certainement pas de la croyance générale à la résurrection qu'il s'agit, car alors ce n'aurait pas été Paul, mais tout le parti pharisien qu'il aurait fallu poursuivre. Il ne peut être question ici que d'un point, par où la foi paulinienne à la résurrection se distinguait de celle des pharisiens, c'est-à-dire de l'idée que la résurrection des morts est inaugurée par celle de Jésus-Christ.

Nous avons maintenant à nous demander s'il existe entre ces trois récits, A, B, C, une parenté, et de quelle nature elle est. Il suffit de jeter un coup d'œil sur ces trois textes, pour se convaincre de la fausseté de l'hypothèse de Schleiermacher d'après laquelle ils seraient indépendants l'un de l'autre¹ et pour reconnaître qu'il y a lieu d'adopter la manière de voir de Zeller² d'après laquelle ces trois récits dépendent l'un de l'autre. Sans entrer ici dans le détail, bornons-nous à relever quelques faits; non seulement la marche des récits est la même, mais encore les paroles prononcées par Paul et son mystérieux interlocuteur sont à quelques mots près

1. SCHLEIERMACHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin, 1845, p. 351 s.

2. ZELLER, *Die Apostelgeschichte*, p. 399 s.

identiques dans les trois documents¹. Mais les analogies ne sont pas telles, qu'il faille conclure à l'identité des trois récits sans pouvoir espérer pénétrer plus avant dans l'histoire de leurs relations. A côté des analogies, il y a quelques différences, grâce auxquelles nous pouvons découvrir lequel des trois récits est le plus ancien².

Le premier coup d'œil nous révèle une relation plus étroite entre les récits A et B qu'entre les récits A et C ou B et C. L'étroite parenté de ces deux textes est indiscutable. On trouve dans les deux ἐξίτητος qui est rare (9, 3 ; 22, 6 ;), et les verbes περιστράπτειν (9, 3 ; 22, 6 ;); et χειραγωγέειν (9, 8 ; 22, 11 :), qui ne sont employés nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. La priorité nous paraît être du côté du document A. Une première indication dans ce sens nous est fournie par la mention qui est faite d'Étienne dans les deux documents. Le récit A se rattache en effet directement au récit du martyre d'Étienne, et le suppose. Dans le récit B, la mort d'Étienne est mentionnée incidemment par l'apôtre,

1. Nous en donnerons seulement un exemple :

Récit A (Actes 9, 4. 5 :)	Récit B (Actes 22, 7. 8 ;)	Récit C (Actes 26, 14. 15 ;)
καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ · Σαῦλ, Σαῦλ, τί με διώκεις ; εἶπεν δέ · τίς εἶ, κύριε ; ὃ δέ · ἐγώ εἰμι Ἰη- σοῦς ὃν σὺ διώκεις · κ. τ. λ.	ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι · Σαῦλ, Σαῦλ, τί με διώκεις ; ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην · τίς εἶ, κύριε ; εἶπεν τε πρὸς ἐμέ · ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις κ. τ. λ.	πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ · Σαῦλ, Σαῦλ, τί με διώκεις ; ... ἐγὼ δὲ εἶπα · τίς εἶ, κύριε ; ὃ δὲ κύριος εἶπεν · ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις κ. τ. λ.

2. Mentionnons ici un fait qui semble s'opposer à la parenté des récits A et B. Dans A, les compagnons de Paul entendent la voix, dans B ils ne l'entendent pas. Quelles que soient la signification et la portée de cette différence, elle ne suffit pas à ébranler la conclusion à laquelle nous sommes arrivés.

disant au Christ pour quelles raisons les Juifs doivent recevoir son témoignage. Il est très facile de comprendre que l'auteur de B, ayant devant les yeux un récit dans lequel la conversion de Saul faisait suite au martyre d'Étienne ait mentionné incidemment dans son discours la part prise par lui à la mort du diacre. Il serait au contraire bien étonnant que l'auteur de A, trouvant dans l'original qu'il copie cette mention incidente, ait été amené par là à donner avant le récit de la conversion de Paul, un récit étendu de la mort d'Étienne.

Une autre indication dans le même sens nous est fournie par ce fait, que le récit B contient par rapport au récit A, une question de Paul et une réponse de Jésus en plus. Il est certain, en effet, qu'un auteur copiant un semblable récit, devait tendre à l'amplifier plutôt qu'à l'abrégé.

On pourrait tirer un argument identique du fait que le récit A ignore la seconde vision mentionnée par le récit B; on comprend aisément qu'un second rédacteur ait ajouté cet épisode, on ne comprendrait pas qu'il l'ait supprimé.

Une dernière preuve enfin : dans le contexte du récit B, on trouve toujours le nom grec Paul, dans le récit même, le nom hébreu Saul. Dans le contexte de A, comme dans le corps de ce récit, on trouve le nom hébreu Saul. Ne pourrait-on pas dire que B, rompant avec l'usage du contexte, emploie le nom hébreu Saul, sans donner d'explication, simplement parce qu'il copie le récit A, dans le contexte duquel le nom hébreu était employé?

L'ensemble de ces raisons nous paraît suffisant pour affirmer la priorité du récit A. On peut objecter à cette

solution, qu'elle laisse deux difficultés sans explication : d'abord la contradiction relative à la voix, puis l'absence dans le récit B de la vision d'Ananias. Sur le premier point, la difficulté n'est pas plus grande dans l'hypothèse de la priorité de A que dans l'hypothèse inverse. A dit que les compagnons de Paul entendent la voix, B qu'ils ne l'entendent pas. Peut-être l'auteur de B attribuait-il une portée quelconque au fait que Paul seul ait entendu la voix, peut-être même la chose est-elle plus simple et la différence n'est-elle due qu'à une inadvertance du rédacteur B, ou à quelque faute de copiste. La différence relative à Ananias est bien plus importante, mais il faut remarquer qu'ici les récits A et B s'éloignent assez sensiblement l'un de l'autre. La parenté entre eux n'est plus directe. Nous verrons plus loin le jugement qu'il faut porter sur ce fait.

Nous avons maintenant à examiner au même point de vue le troisième récit. Laissons provisoirement de côté le récit B et examinons les rapports de A et de C. La relation qu'il y a entre eux est moins simple que celle que nous avons constatée entre A et B. Pourtant la parenté est certaine. Les paroles prononcées par Jésus et par Paul dans le récit A, se retrouvent mot pour mot dans le récit C. Des deux côtés, la marche des événements est la même. Mais, quant à leur forme littéraire, les deux récits sont indépendants l'un de l'autre. Cette indépendance n'implique cependant pas que l'auteur du second récit ait ignoré le premier, car dans cette hypothèse il serait impossible d'expliquer comment, pour le fond, il pourrait y avoir accord jusque dans le détail¹.

1. Le récit C (*Actes*, 26, 13;) donne sur un point secondaire un détail plus précis que le récit A. Il fixe la conversion de Paul au milieu de la journée.

Dans le récit C, les paroles prononcées par Jésus sont plus étendues que dans le récit A. Quand la voix a dit : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » elle ajoute : « Il te serait dur de regimber contre l'aiguillon. » La seconde parole du Christ est également plus étendue, mais en même temps assez sensiblement différente. « Je suis Jésus que tu persécutes, » dit-elle comme dans A, mais tandis qu'A continue : « Entre dans la ville et là on te dira ce que tu dois faire, » on lit dans C : « Tiens-toi sur tes pieds. Je me suis montré à toi pour te choisir comme envoyé et comme témoin des choses que tu as vues et que je te montrerai. » Les mêmes idées sont encore développées de manière à présenter une apologie du ministère de Paul. Ce qui suit le récit de la conversion proprement dite, est aussi fort différent de ce qu'on lit dans le document A. Il n'y a ni cécité de Paul, ni intervention d'Ananias. L'apôtre déclare seulement qu'il n'a pas été rebelle à l'appel de Dieu, et qu'il a prêché l'Évangile, d'abord à Damas, puis à Jérusalem et dans toute la Judée, et chez les païens. A part les deux épisodes que nous avons signalés, la fin du document C est d'accord avec celle du document A, mais moins développée.

Comment faut-il interpréter ces rapports entre le document A et le document C ? Wendt¹, suivi par Clemen², croit que la priorité est du côté du ch. 26 (*doc. C*). La raison principale que ces auteurs font valoir à l'appui de leur manière de voir, c'est que le texte du récit C est plus obscur que celui du récit A. Clemen relève en particulier la phrase ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήγερχα ψῆφον (26, 10;), qu'il trouve moins intelligible que ce qu'on lit dans le récit A.

1. WENDT, *Die Apostelgeschichte*, Göttingue, 1899 (8^e édit. du commentaire de MEYER), pp. 186 ss.

2. CLEMEN, *Die Chronologie der paulinischen Briefe*, Halle, 1893, p. 103.

Cette phrase est, il est vrai, un peu recherchée, mais elle n'est nullement obscure. On ferait la même remarque à propos du membre de phrase ὧν τε εἰδὲς με ὧν τε ἐφ' ὀφθαλμοῖς σοι (26, 16;), que Clemen trouve dure. Le même auteur estime que le proverbe mis dans la bouche de Jésus : « Il te serait dur de regimber contre l'aiguillon » a été supprimé par les auteurs des chapitres 9 et 22, parce qu'il était peu compréhensible pour des Hébreux¹. Nous avouons ne pas bien comprendre cette argumentation. Rien ne démontre d'abord que les chapitres 9 et 22 aient été destinés à des Hébreux, et le chapitre 26 à des Grecs. De plus, on se demande en quoi ce proverbe est peu intelligible pour des Hébreux. Sans doute l'image est bien grecque, puisqu'elle est employée par Euripide², mais elle pouvait parfaitement être comprise par des non Grecs³.

On pourrait, nous semble-t-il, invoquer à l'appui de la priorité de C, un argument bien plus saisissant : l'absence dans ce récit de l'épisode de la cécité de Paul et de l'intervention d'Ananias, et la simple mention de la prédication à Jérusalem qui a remplacé le récit détaillé de la fuite de Saul de Damas, et de son arrivée à Jérusalem, que l'on trouve dans le récit A. Cet argument serait décisif, s'il était démontré que ces deux épisodes faisaient partie intégrante du texte primitif du récit A. et s'il était établi qu'ils ne peuvent être l'œuvre d'un rédacteur postérieur. Il y a donc lieu d'examiner ici la question de l'intégrité du récit A.

1. *Das für Hebräer weniger verständliche Sprichwort*, *ouv. cité*, p. 103.

2. *Bacchantes*, 794.

3. Si même il était démontré que le proverbe qui nous occupe est exclusivement grec, l'argument de CLEMEN ne porterait pas, car il indiquerait que le récit C a un caractère secondaire.

Occupons-nous d'abord de l'intervention d'Ananias. A propos de cet épisode, un premier fait nous surprend. Jusqu'au moment où il commence, le récit B suit fidèlement le récit A : à partir de ce moment, il s'en écarte sensiblement sans qu'il soit possible d'indiquer aucune raison de ses divergences. Il est impossible d'admettre que l'auteur du récit B, après avoir copié fidèlement le récit A jusque-là, s'en écarte tout d'un coup et se mette à rédiger librement, sans qu'aucun intérêt historique ou dogmatique explique ce changement. On est donc amené à supposer que le récit A, tel que l'auteur du récit B l'avait devant les yeux, ne contenait pas l'épisode d'Ananias. Dès lors, on comprendrait fort bien comment l'auteur du récit C ignore cet épisode. L'examen même du texte du récit A est nettement favorable à cette hypothèse; la suppression du fragment relatif à Ananias (9, 10-19;) laisse un texte parfaitement clair et intelligible. De plus, l'intervention d'Ananias fait double emploi avec l'action du Christ sur le chemin. De deux choses l'une, en effet : ou bien l'apparition a suffi pour convaincre Paul de la résurrection, et par là même de la messianité de Jésus, et alors quel rôle peut bien jouer Ananias? ou bien, l'apparition du Christ n'a pas convaincu Saul, et on se demande alors comment une simple imposition des mains de la part de l'obscur Ananias a pu avoir une efficacité que l'action directe du Christ n'avait point eue¹.

Il n'est d'ailleurs pas difficile de démêler les préoccupations auxquelles a obéi celui qui a inventé l'intervention d'Ananias. Ce sont, au sens strict du mot, des préoccupations ecclésiastiques. L'auteur des Actes, on le

1. Le R. P. ROSE, *Etudes sur la théologie de saint Paul* (*Revue Biblique internationale*, 1902, p. 334) écarte aussi l'intervention d'Ananias.

sait, tient à montrer l'unité du christianisme primitif. Il projette naïvement dans les premiers temps de l'Église la discipline ecclésiastique qui existait au temps où il écrivait. Son esprit un peu étroit ne pouvait comprendre qu'un persécuteur soit entré dans l'Église, et se soit converti sans avoir été baptisé et sans tenir son mandat des autorités ecclésiastiques. Cela lui paraissait non seulement scandaleux, mais même impossible, aussi a-t-il sans aucun scrupule imaginé cette intervention d'Ananias qui donne à la conversion et à la vocation de Paul un caractère régulier et officiel. Il n'a pas pensé dénaturer ainsi le récit primitif, mais corriger une omission involontaire du premier narrateur. Nous croyons donc avoir le droit d'affirmer que l'épisode d'Ananias a été interpolé dans le récit A par un rédacteur postérieur.

Passons maintenant au second épisode : le voyage de Paul à Jérusalem après sa conversion. L'examen du texte, ici encore, est très défavorable à l'hypothèse de l'originalité de ce morceau. La fuite de Jérusalem (9, 29-30;) est tellement identique à la fuite de Damas (9, 23-25;), qu'il est bien difficile d'écarter l'idée que l'une a été copiée sur l'autre. Il est d'ailleurs ici encore très facile de découvrir les raisons qui ont donné naissance à cet épisode : ce sont exactement les mêmes préoccupations que celles auxquelles l'épisode d'Ananias doit son origine. L'auteur a voulu mettre Paul, tout au commencement de son ministère, en rapport avec les apôtres de Jérusalem, afin que sa vocation apostolique reçoive d'eux une consécration régulière¹.

Il nous semble donc que les arguments mis en avant

1. Nous verrons plus loin que l'idée d'une espèce de consécration de Paul par les Douze s'est rencontrée du vivant même de l'apôtre, et qu'il l'a repoussée avec indignation dans l'épître aux Galates.

par les partisans de la priorité du récit C, n'ont pas une valeur décisive. Reprenons donc la question à notre tour.

Nous avons vu que les paroles de Jésus sont beaucoup plus développées dans le récit C que dans le récit A. Le problème est donc celui-ci : le rédacteur A a-t-il abrégé ou le rédacteur C a-t-il développé? Cette dernière hypothèse est certainement la plus vraisemblable, car un second rédacteur devait tendre à amplifier plutôt qu'à abrégé. Il n'y a en effet aucune raison qui ait pu pousser le rédacteur A à abréger le récit C. Clemen parle du désir de simplifier un texte obscur. Mais le récit C n'est pas obscur à proprement parler, son style est seulement un peu recherché. Ce caractère un peu particulier du récit C est parfaitement explicable, dans l'hypothèse de la priorité du récit A. Les paroles de Jésus, que l'on trouve dans A, se rencontrent textuellement dans C. Le récit des faits coïncide pour le fond, mais jamais pour la forme. Une hypothèse très simple rend compte de ces faits. Il suffit d'admettre, pour les expliquer entièrement, que l'auteur du récit C s'est proposé de reproduire le récit A sans le copier servilement, et que c'est pour introduire quelque variété dans son œuvre qu'il a pris soin de ne pas employer les mêmes tournures de phrases que son modèle. De là viendrait ce qu'il y a d'un peu recherché dans son style.

Dans ce qui précède, nous avons laissé entièrement de côté le récit B qui, nous l'avons vu, dépend du récit A. Il convient maintenant de nous demander s'il n'y a pas quelque relation particulière entre les récits B et C. La parenté des deux discours nous paraît probable. Ils contiennent en effet l'un et l'autre un détail qui manque dans le récit A, à savoir que l'apparition s'est produite au milieu de la journée (22. 6; 26. 13;). Mais les différences

sont trop considérables pour qu'il soit possible de dire lequel a emprunté ce détail à l'autre. La question est, d'ailleurs, d'une importance très relative, puisque l'un et l'autre est secondaire par rapport au récit A.

L'étude critique que nous avons faite des trois récits de la conversion de Paul dans les Actes, nous permet donc de dire que le plus ancien de ces récits est celui du ch. 9 et que les deux autres en dérivent, mais que ce récit a existé primitivement sous une forme différente de celle que nous possédons, c'est-à-dire sans l'épisode d'Ananias et le voyage de Paul à Jérusalem après sa conversion.

Ce que nous apprend le livre des Actes sur la conversion de Paul, consiste en ceci : le persécuteur part pour Damas. En route, au milieu de la journée, se produit un fait mystérieux. Saul voit le Christ, il entend la voix de Dieu, il est persuadé alors que le crucifié est vraiment ressuscité, et arrivé à Damas, celui qui y était venu pour persécuter les Chrétiens, se met à annoncer l'Évangile.

II. — *Le témoignage de Paul*¹.

Quel que soit l'intérêt des récits que nous venons d'étudier, le témoignage de Paul lui-même sur sa conversion a beaucoup plus de prix à nos yeux. Nous n'avons pas, à proprement parler, de récit de la conversion dû à l'apôtre lui-même, mais nous trouvons dans ses épîtres des allusions très étendues à ce fait. Trois passages sont surtout importants : d'abord la très précieuse autobiographie de Paul dans l'épître aux Galates (*Gal.*, I. 1-2, 11); puis le passage de la première épître

1. Cf. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, pp. 67 ss.

aux Corinthiens où Paul parle des apparitions du Christ ressuscité (I *Cor.*, 15, 1-11); et enfin un passage de l'épître aux Philippiens où Paul raconte brièvement la transformation qui s'est faite en lui (*Phil.*, 3, 7-11). A côté de ces textes, nous aurons encore à tenir compte de quelques passages moins étendus des épîtres aux Corinthiens en particulier. Ces documents suffisent pour que nous puissions nous faire une idée de la manière dont Paul a conçu sa conversion. Analysons donc les textes que nous venons d'énumérer.

Gal., 1-2, 14; . Dès les premières lignes de l'épître aux Galates, nous trouvons une indication très nette sur l'idée que Paul s'est faite de son apostolat. Dans la salutation initiale de cette épître, Paul ne se contente pas de prendre le titre d'apôtre, mais il affirme dans une formule aussi brève qu'énergique, que son apostolat n'a pas d'origine humaine. L'affirmation générale qu'il ne tient pas son apostolat d'hommes *οὐκ ἐπὶ ἀνθρώπων* est immédiatement précisée et défendue contre une objection possible, par l'affirmation, non seulement que sa vocation vient de Dieu, mais encore qu'elle n'a pas eu un homme pour instrument (*οὐδὲ δι' ἀνθρώπου*, *Gal.*, 1, 1;). Ce que Paul affirme ainsi dans la première phrase de sa lettre, il l'explique et le prouve un peu plus loin quand, après la salutation du début (1, 1-5;) et un court passage où il exprime sa surprise de la défection des Galates (1, 6-9;), il affirme que son évangile n'est pas humain mais qu'il l'a reçu directement par une révélation de Jésus-Christ, ce qui l'amène à raconter sa conversion et les événements qui l'ont suivie (1, 10-12;), puis son premier voyage à Jérusalem trois ans après (1, 13-24;), son second voyage, et la reconnaissance de son apostolat par les Douze (2, 1-10;), enfin, la réprimande qu'à Antioche il adressa à

Pierre (2, 11 ss.). Reprenons ceci avec plus de détail. Le premier développement est dominé tout entier par l'opposition entre le Christ et les hommes : Paul ne cherche pas à plaire aux hommes, puisqu'il est disciple du Christ (1, 10;). Ceci prépare l'affirmation qui suit : Paul déclare que son évangile n'est pas humain (κατὰ ἄνθρωπον, 11;), parce qu'il ne le tient pas d'un homme (παρὰ ἀνθρώπου, 12;). Paul emploie ici deux termes qui se complètent. Il dit d'abord qu'il ne tient pas son évangile des hommes, puis qu'il n'a pas été instruit par des hommes. C'est donc à la fois dans son principe et dans ses développements, que l'évangile paulinien n'est pas humain. Après la négation vient l'affirmation : Paul déclare qu'il tient son évangile d'une révélation de Jésus-Christ (ἐκ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1, 12;). Le verset 16, dans lequel Paul déclare qu'il plut à Dieu de révéler son Fils en lui, prouve que, dans cette expression, le Christ n'est pas le sujet, mais l'objet de la révélation. Après cette affirmation générale, Paul rappelle ce qu'il était avant de devenir chrétien (1, 13. 14;), puis il en vient au récit de sa conversion.

Celui-ci est, intentionnellement sans doute, peu précis. Ni le lieu, ni l'époque, ni les circonstances ne sont spécifiés. On peut supposer que le lieu où se produit la conversion est le chemin de Damas. Au verset 17, Paul déclare en effet qu'il ne monte pas à Jérusalem, mais qu'il va en Arabie et qu'ensuite il retourne à Damas (πάλιν ἐπέστρεψα εἰς Δαμασκόν). Quant au moment, la seule indication du texte, c'est que ce fut le moment choisi par Dieu. Quant aux conditions, Paul se borne à faire connaître les causes divines de sa conversion, à savoir que Dieu l'avait appelé et mis à part dès le sein de sa mère. Quant à la nature de sa conversion, Paul dit que Dieu a

manifesté son Fils en lui (ἀπεκάλυψε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, I, 16;). Il s'agit pour Paul d'un fait réel mais subjectif. C'est une expérience dont Dieu est l'auteur, le Christ l'objet, Paul le sujet; elle a pour effet de démontrer à Paul que ce Jésus, qu'il croyait être un malfaiteur, était réellement le Christ, le Fils de Dieu, parce qu'il était vivant, c'est-à-dire ressuscité des morts. A l'appui de cette interprétation, nous pouvons citer le passage *Rom.*, I, 4; où Paul déclare que c'est par sa résurrection que Jésus a été proclamé Fils de Dieu (τοῦ ἐπισημένου υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει .. ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). D'autre part, Paul affirme qu'il a vu le Christ ressuscité (*I Cor.*, 9, 1;).

Le fait même de la révélation accordée à Paul doit, dans sa pensée, justifier l'affirmation qu'il n'a pas reçu son évangile d'un homme (*Gal.*, I, 12;). Le récit des faits qui suivent la conversion, doit démontrer qu'il n'a pas non plus reçu des hommes un enseignement quelconque, pour compléter la révélation qui lui avait été accordée. C'est ce que Paul affirme en déclarant qu'aussitôt après sa conversion il ne s'est attaché ni à la chair, ni au sang (I, 16 b;). Le sens de ces expressions n'est nullement obscur, comme il peut le sembler au premier abord : pour Paul, la chair et le sang, c'est tout ce qui touche à la vie terrestre, charnelle et humaine : l'esprit au contraire est la sphère de la vie divine dans laquelle le Christ est entré par sa résurrection. Ce qui importe pour Paul, nous le verrons un peu plus loin, ce n'est pas tant le Christ qui a vécu, parlé, enseigné, c'est celui qui est mort et ressuscité. On connaît la parole de l'apôtre : « Si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus » (*II Cor.*, 5, 16;). En déclarant qu'il ne s'est attaché ni à la chair, ni au sang, Paul veut dire qu'il ne s'est pas appliqué à savoir ce que Jésus avait dit, fait et enseigné pen-

dant sa vie terrestre. Cette interprétation est confirmée par la phrase qui suit : « Je ne suis pas monté à Jérusalem auprès des apôtres plus anciens que moi » (*Gal.*, 1, 17 :)¹. Paul tient beaucoup à affirmer qu'il ne doit rien aux autres apôtres, c'est pour cela qu'il déclare qu'il n'a été à Jérusalem que trois ans après sa conversion : il dit qu'il n'y a passé que quinze jours pour voir Pierre, ajoute qu'il y vit aussi Jacques, le frère du Seigneur, mais aucun des autres apôtres (1, 19). Cette affirmation paraît si importante à Paul, qu'il lui donne une forme particulièrement solennelle en prenant Dieu à témoin de la vérité de ce qu'il dit (1, 20 ;).

On peut dire que dans le morceau que nous venons d'analyser, Paul donne une démonstration théorique du fait que c'est de Dieu seul qu'il tient son évangile. Dans ce qui suit, il ajoute une démonstration d'ordre pratique : il raconte comment, après quatorze ans, il retourne à Jérusalem avec Barnabas et Tite, et comment il fait reconnaître par les Douze la légitimité de son évangile et l'indépendance de son apostolat (2, 1-10 ;)².

Dans la fin du même chapitre, Paul donne une preuve du même fait qui devait singulièrement impressionner ceux qui voulaient élever les apôtres de Jérusalem bien au dessus de l'apôtre des gentils : il raconte en effet comment, à Antioche, il n'a pas craint de reprendre publiquement l'apôtre Pierre, que la crainte des judaïsants du

1. BRANDT (*Die evangelische Geschichte...*, p. 518) croit que le séjour en Arabie, dont parle ici Paul, a été une période de préparation théologique ; FRIES (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901, pp 150-151) croit qu'au lieu de Ἀραβίαι il faut lire ici Ἀραβία, ville de Galilée où il aurait prêché l'Évangile.

2. L'interprétation exacte de ce texte présente certaines difficultés de détail, dont nous n'avons même pas à nous occuper ici

parti de Jacques avait entraîné à une conduite hypocrite (2, 11 ss.).

L'impression qui se dégage de ces deux premiers chapitres de l'épître aux Galates, que nous venons d'étudier, est parfaitement nette. L'apôtre déclare avec une énergie saisissante qu'il est apôtre au même titre que les Douze, puisqu'il a été appelé directement par Dieu sans l'intervention d'aucun homme. La conversion de Paul est donc, d'après l'épître aux Galates, une révélation directe de Dieu, immédiatement parfaite et qui n'a eu besoin d'être complétée par rien.

I *Cor.*, 15, 1-11 ;. Dans ce fragment, Paul ne parle pas directement de sa conversion, mais de la résurrection de Jésus Christ, et en particulier des apparitions accordées aux autres apôtres et à lui-même. Le passage est important pour nous, parce qu'il y a de fortes raisons de penser que le fait que Paul rapporte en disant qu'il a vu le Seigneur, n'est pas autre chose que l'expérience de laquelle est sortie sa conversion.

Le passage que nous étudions se présente comme un résumé de l'évangile que l'apôtre a prêché. Les points principaux qu'il énumère sont relatifs à la mort et à la résurrection du Christ¹. Dès les premiers mots, nous rencontrons une sérieuse difficulté. « Je vous ai transmis, dit Paul, ce que j'ai reçu moi-même » (παρέδωκα... ὁ καὶ

1. On peut se demander si c'est intentionnellement que Paul s'est limité à ces deux points, ou s'il avait primitivement l'intention d'en énumérer d'autres, intention qu'il aurait perdue de vue en introduisant le développement 15, 12-58 ; sur la résurrection des morts. Dans ce cas on aurait ici une construction identique à celle de *Rom.*, 3, 2 ss. où Paul annonce une énumération des prérogatives du peuple juif, et où l'indication du premier privilège d'Israël, la possession des oracles divins, amène une digression qui fait perdre de vue à Paul son plan primitif.

παρέλαβον 15, 3 ;). De qui Paul tient-il donc ce qu'il prêche ? A cause du parallélisme des termes παρέδωκα et παρέλαβον, il faut songer au sens : J'ai reçu d'hommes, mais comment concilier cela avec l'affirmation si nette de Paul, qu'il tient son évangile de Dieu seul ? Le plus vraisemblable est d'admettre que Paul ne songe ici qu'aux faits extérieurs, aux traditions relatives à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ qui circulèrent de bonne heure à Jérusalem, et dont il put avoir connaissance, même avant sa conversion, ce que Paul tient directement de Dieu, étant non pas un récit quelconque de la résurrection, mais la certitude de la réalité de cette résurrection. On peut objecter que cette interprétation du mot παρέλαβον manque de rigueur, mais il est facile de répondre à cela qu'une interprétation rigoureusement grammaticale de ce passage conduirait à des absurdités. Grammatically en effet, le mot παρέλαβον porte sur l'ensemble des versets 3 à 8, il faudrait donc admettre que c'est aussi par tradition que Paul sait que le Christ lui est apparu à lui même, ce qui est tout simplement absurde. Il faut donc nécessairement limiter le sens du mot παρέλαβον ; est-il beaucoup plus arbitraire de le limiter en compréhension que de le limiter en extension ? Il faut de plus ajouter que Paul n'a jamais cru que le simple fait de recevoir la tradition évangélique suffise pour devenir chrétien, mais il a toujours enseigné que l'action de l'esprit, c'est-à-dire du Christ glorifié, était indispensable pour que la foi puisse naître¹. Paul est donc parfaitement en droit de dire qu'il ne tient rien des hommes, puisque ce qu'il leur doit, ce sont seulement

1. GUNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*; STEFFEN, *Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus* (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901).

des traditions qui n'ont pas en elles-mêmes de puissante probante, mais qui la reçoivent tout entière de ce que Paul appelle la démonstration « d'esprit et de puissance » (I *Cor.*, 2, 4;).

Les faits que Paul mentionne comme les points essentiels de la foi chrétienne sont : la mort du Christ pour les péchés des hommes, son ensevelissement, sa résurrection au troisième jour. Celle-ci est démontrée par les apparitions de Jésus. Paul en énumère cinq antérieures à celle qu'il a eue lui-même : d'abord à Cephaz, puis aux Douze, ensuite à plus de cinq cents frères, enfin à Jacques, le frère du Seigneur, et à tous les apôtres. Ce n'est qu'après cela que le Seigneur apparaît à Paul¹. Il suffit de lire le texte pour se convaincre que Paul ne fait absolument aucune différence entre l'apparition qu'il a eue et toutes celles qui ont précédé. Le seul fait particulier qu'il relève, c'est son indignité. « Je suis le plus petit des apôtres, écrit-il, je ne suis même pas digne d'être appelé apôtre, car j'ai persécuté l'église de Dieu » (15, 9;). Cette apparition qu'a eue Paul du Christ ressuscité, doit-elle être identifiée avec la révélation dont nous parle l'épître aux Galates? Les faits mentionnés dans ces deux textes sont beaucoup trop mystérieux pour qu'il soit possible de raisonner sur eux avec une entière certitude. Il y a tout lieu cependant de croire qu'il faut les identifier. Dans le premier chapitre de l'épître aux Galates, Paul s'attache à démontrer qu'il est réellement apôtre. Directement appelé par Jésus Christ, il n'est pas admissible, qu'ayant eu une apparition du Christ ressuscité, il ait gardé le silence sur un point d'une telle importance. Il y

1. Parlant de l'apparition qu'il a eue, Paul emploie le mot *εσχατον*; cela prouve seulement qu'il ne connaissait pas d'apparition postérieure, mais n'indique nullement qu'il ait considéré l'ère des apparitions comme close.

a donc tout lieu de supposer que c'est à cette apparition qu'il fait allusion, quand il dit que Dieu a révélé son Fils en lui (*Gal.*, 1, 16 ;).

Il ne nous est malheureusement pas possible de définir avec une entière précision le phénomène dont Paul parle. Un point cependant peut être relevé : Paul emploie ὁραῖν avec un datif, ce qui, nous semble-t-il, indique nettement le caractère subjectif du phénomène dont il s'agit. Pour Paul, il n'y a pas eu seulement le phénomène de vision par lequel l'œil perçoit un corps placé devant lui, mais action du Christ. En d'autres termes, c'est moins l'individu qui voit le Christ, que le Christ qui se montre et qui se manifeste à lui.

Philippiens, 3, 7-11 ;. Il y a aussi dans l'épître aux Philippiens une allusion à la conversion de Paul. L'apôtre combat ses adversaires judaisants, ceux qu'il appelle les chiens, les mauvais ouvriers, la fausse circoncision (3, 2 ;). Contre eux, il affirme qu'il ne faut pas se confier en la chair, mais en Christ (3, 3 ;). A ce propos, il énumère les raisons qu'il avait de se confier à la chair (3, 4-6 ;), puis raconte le changement qui s'est produit en lui. « Ce qui était pour moi un gain, dit-il, à cause du Christ, je l'ai regardé comme une perte » (3, 7 ;). Il va même jusqu'à dire que tout est pour lui une perte à cause de la surabondance de la connaissance de Jesus Christ, le Seigneur (3, 8 ;). Le point de départ de cette transformation radicale dont parle ici l'apôtre, c'est certainement sa conversion. Mais Paul, au moment où il écrit aux Philippiens est arrivé à la fin de sa vie et de son ministère, et c'est aussi vraisemblablement toutes les expériences de sa vie de chrétien qu'il résume dans le passage qui nous occupe.

Notons encore ici quelques passages qui, bien que

moins importants, fournissent cependant quelques lumières sur l'idée que Paul s'est faite des origines de sa foi et de son apostolat.

I *Cor.*, 1, 1; II *Cor.*, 1, 1; Dans la salutation de ces épîtres, Paul s'appelle lui-même « appelé à être apôtre par la volonté de Dieu » ; Timothée le cosignataire de la lettre, est appelé seulement « le frère » (cf. *Rom.*, 1, 1. 5; *Col.*, 1, 1; *Ephes.*, 1, 1;). En affirmant que Christ ne l'a pas envoyé baptiser (I *Cor.*, 1, 17;), Paul affirme aussi que Christ l'a envoyé évangéliser.

I *Cor.*, 9, 1. 2; « Ne suis-je pas libre? demande Paul, ne suis-je pas apôtre? n'ai-je pas vu Jésus notre Seigneur? n'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur? » Telle est la réponse que fait Paul à ceux qui contestaient son apostolat. Il établit, on le voit, un rapport étroit entre cet apostolat et la vision qu'il a eue du Christ.

II *Cor.*, 11, 5; 12, 12; Dans ces deux passages, Paul affirme qu'il ne le cède en rien aux apôtres de Jérusalem, à ceux qu'il appelle par dérision « les archiapôtres » (οἱ ἀρχιεπίσκοποι ἀποστόλοι); il rappelle aux Corinthiens qu'il a accompli parmi eux les miracles auxquels se reconnaît un apôtre.

Il est facile de nous représenter au moyen des textes que nous venons d'étudier et de citer, l'idée que Paul s'est faite de son apostolat. Il a cru avant tout qu'il avait été directement appelé à être apôtre, de même que Pierre, Jean et les autres avaient été directement appelés par Jésus; il n'a jamais admis que des hommes aient été pour quelque chose dans sa vocation de chrétien et d'apôtre. Quant à la forme prise par sa conversion, Paul dit que Dieu a manifesté son fils en lui, ou bien que Jésus s'est révélé à lui, ou encore qu'il a vu le Seigneur. Dire ce qu'a été ce fait mystérieux n'est pas le rôle de l'historien. Ce

qui est certain et très clair, c'est que Paul a attribué sa conversion à un acte de Dieu et du Christ ressuscité, acte dont la traduction dans sa conscience a été l'expérience de la résurrection du Christ.

Nous avons maintenant à nous demander ce que vaut le témoignage de Paul que nous venons d'étudier. Ce n'est pas qu'il nous vienne à l'esprit de contester la sincérité de l'apôtre, mais il pourrait qu'il se soit fait, dans une certaine mesure, illusion à lui-même.

Un premier fait qui semble autoriser ce soupçon, c'est que les affirmations de l'apostolat de Paul manquent au commencement de son ministère. La première épître aux Thessaloniciens commence par ces mots : « Paul, Silvain, Timothée, à l'Église de Thessalonique » (I *Th.*, 1, 1;). Toutes les affirmations de Paul relatives à son apostolat se trouvent dans les épîtres aux Galates et aux Corinthiens. Cela est sans doute fort naturel, puisque ces épîtres ont été écrites à un moment où l'apostolat de Paul était contesté, et précisément pour répondre aux attaques dont il était l'objet. Mais il n'en reste pas moins fort possible que la conscience que Paul avait de son apostolat, si elle n'est pas née à ce moment-là, s'y soit au moins précisée et renforcée. Ce qui rend cette conclusion probable à nos yeux, c'est qu'il y a certainement quelque exagération dans les affirmations de Paul sur l'indépendance de son apostolat. Quand il dit qu'il ne doit absolument rien aux hommes, on peut opposer des faits à son affirmation. Nous montrerons au chapitre suivant que Paul a connu un certain nombre de paroles de Jésus et de faits de sa vie, qu'il doit certainement à la tradition. Il convient donc d'user de prudence en interprétant les textes de Paul relatifs à son apostolat et à sa conversion. Mais une chose reste certaine, c'est qu'il

a eu avec raison conscience de ne pas devoir aux hommes ce qui faisait l'essence de sa piété, la foi au Christ ressuscité.

III. — *Conclusion.*

Il nous faut maintenant comparer les données que nous a fournies le livre des Actes et celles que nous avons tirées des épîtres de Paul. Une première chose nous frappe, c'est l'accord complet des deux séries de renseignements. Paul nous dit que sa conversion a été subite, complète sans l'intervention d'aucun homme, et qu'elle a consisté en une révélation du Christ. Le livre des Actes nous raconte de même que Paul s'est converti à la suite d'une vision qu'il eut sur le chemin de Damas. Là non plus, les hommes ne jouent aucun rôle, si du moins on admet, comme nous avons essayé de le prouver, que l'épisode relatif à Ananias a été introduit après coup par un rédacteur désireux de faire jouer un rôle, dans la conversion de Paul, à un représentant de l'Église constituée. L'accord des deux témoignages est important¹, mais pour bien l'apprécier, il convient d'examiner s'il y a réellement accord de deux témoignages différents, ou s'il n'y a, en dernière analyse, ici qu'un témoignage, l'un des récits ayant été directement ou indirectement tiré de l'autre. Nous ne saurions, en tous cas, pas admettre que les épîtres de Paul aient été composées d'après les Actes. Nous avons simplement à nous demander si le récit de la conversion de Paul dans les Actes n'est pas tiré des épîtres. La question du rapport des Actes et des épîtres

1. PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, I, 61.

de Paul a été souvent traitée, et diversement résolue¹. Il n'est pas nécessaire de la reprendre entièrement ici. Bornons-nous donc à examiner à ce point de vue le récit de la conversion de Paul. Nous remarquerons d'abord qu'en tous cas les épîtres ne sauraient être la seule source de ce récit, car aucune d'elles n'indique ni le lieu ni les circonstances de la conversion. Une autre observation permet d'écarter complètement l'idée d'une utilisation des épîtres par l'auteur des Actes. L'apparition du Christ à Saul est, dans son récit, présentée en termes extrêmement vagues et obscurs. Un lecteur très attentif seul peut s'apercevoir que pour l'auteur de ce récit, Christ est bien apparu à Paul. Peut-on croire qu'il en serait de même si l'auteur s'était inspiré de textes dans lesquels Paul dit très clairement : J'ai vu le Seigneur²? Nous avons donc deux récits indépendants de la conversion de Paul. Leur accord nous permet de considérer comme fidèle l'image qu'ils nous présentent³.

Nous avons vu que, d'après l'un et l'autre de ces textes, la conversion de Paul a été subite, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas été précédée d'une longue période de préparation. Nous n'avons malheureusement aucun ren-

1. SABATIER, *L'auteur du livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les épîtres de saint Paul ?* (dans *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, I, Paris, 1889, pp. 205-229) soutient par de très fortes raisons que l'auteur des actes a ignoré les épîtres de Paul; voir en particulier sur le point qui nous occupe ici, pp. 211 ss.

2. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, 2^e éd. Leipzig, 1900, II, p. 411.

3. Nous ne croyons pas devoir prendre position dans la controverse qui s'est élevée entre théologiens de tendances différentes (HOLSTEN et BEYSCHLAG, p. ex), au sujet de la nature exacte du phénomène qui s'est produit sur le chemin de Damas, car il faudrait pour cela quitter le terrain historique. Aussi bien ce qui importe, ce n'est pas tant de savoir ce qu'a été ce fait mystérieux, que d'en constater les conséquences.

seignement sur ce point. Il faut se garder de vouloir remplacer, comme on le fait trop souvent, les documents par des intuitions psychologiques. Nous nous bornons donc à faire remarquer que les textes établissent seulement que Paul n'a pas eu conscience d'une préparation de sa conversion, et qu'il a cru qu'elle était le produit de l'instant où Dieu avait révélé son Fils en lui. Il n'en reste pas moins possible que tout un travail accompli dans les profondeurs de la conscience du pharisien ait préparé sa conversion. Il est même permis de considérer cette hypothèse comme extrêmement vraisemblable.

CHAPITRE III

CE QUE PAUL CONNAÎT DE LA VIE ET DES PAROLES DE JÉSUS¹.

Qu'est-ce Paul a connu de la vie et des paroles de son maître ? La seule méthode pour résoudre cette question, c'est de chercher dans les épîtres authentiques les allusions à des faits de la vie de Jésus, et les citations et réminiscences de ses paroles. Mais il est évident que les résultats ainsi obtenus restent nécessairement incomplets. Si nous pouvons dire avec certitude que Paul a connu tel fait ou telle parole, rien ne nous autorise à affirmer qu'il a ignoré tel autre. Nulle part, en effet, Paul ne résume ce qu'il sait de Jésus ou sur

1. PARET, *Jesus und Paulus* dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858; ROOS, *Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesu*. Ludwigsburg, 1887; VON SODEN, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte* (*Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet*) Fribourg, 1892; NÜSGEN, *Die apostolische Verkündigung und die Geschichte Jesu*, dans les *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1895; SCHMOLLER, *Die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften* (*Studien und Kritiken*, 1894); HEINRICI, art. cité; STURM, *Der Apostel Paulus und die evangelische Ueberlieferung* (*Programm*), Berlin, 1897-1900; DRESCHER, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900 (*Sonderabdruck aus der Festschrift für B. Stade*); H. HOLTZMANN, *Zum Thema « Jesus und Paulus »* dans les *Protestantische Monatshefte*, 1900; LLOYD, *The Historic Christ in the Letters of Paul* (*The Bibliotheca sacra*), 1901; FEINE, *Jesus Christus und Paulus*; R. P. ROSE, *Études sur la théologie de saint Paul* (*Rev. bibl.*); voir aussi, KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, I, pp. 35-44; SCHMIDT, *Geschichte Jesu*, pp. 65-82; O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, pp. 6-9; ZÖCKLER, art. *Jesus Christus*, dans la 3^e éd. de l'*Encyclopédie* de HERZOG-HAUCK; SABATIER, *L'apôtre Paul*, p. 64; TITIUS, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit dargestellt*. Tübingue, 1900, pp. 8, 18; BRÜCKNER, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strasbourg, 1903, pp. 41-64.

Jésus¹, mais il cite telle parole, il fait allusion à tel fait de la vie de Jésus, parce qu'il y est amené par le sujet qu'il traite.

Rien ne montre mieux le rôle qu'une circonstance purement fortuite peut jouer dans le choix des citations que fait Paul, que ce qui se produit à propos de la communion. On sait que dans la première épître aux Corinthiens, Paul raconte en détail l'institution de la Cène (I, *Cor.*, 11, 23 ss.); or, ce n'est aucune raison dogmatique qui le détermine à le faire, mais seulement ce fait très contingent, qu'il s'était produit dans l'Eglise de Corinthe certains désordres à propos de la Cène. Si ces désordres ne s'étaient pas produits, ou s'ils n'étaient pas venus à la connaissance de l'apôtre à un moment où il était éloigné de Corinthe, on pourrait être tenté, comme il n'en parle nulle part ailleurs, de dire que Paul ne connaissait pas la communion ou du moins qu'il n'y attachait que peu d'importance. Cet exemple nous montre combien il faut être prudent dans l'étude que nous avons à faire ici.

Il ne faudrait d'ailleurs pas s'autoriser de l'observation qui précède, pour aboutir à un scepticisme complet, ou d'autre part, à une crédulité excessive. Il serait aussi faux, en effet, de conclure que nous ne pouvons rien savoir sur ce point, que d'admettre, sans contrôle, que Paul a connu toutes les paroles de Jésus et tous les faits de sa vie, de qu'il la naissance surnaturelle jusqu'à l'institution du baptême et la formule trinitaire (*Matth.*, 28, 19;). Le véritable objet de la présente étude est d'ailleurs moins de définir avec précision ce que l'apôtre connaît et ce qu'il

1. *Die Episteln bewegen sich in der Regel nur in den dogmatischen Höhen nicht in den geschichtlichen Tiefen* (PARET, *art. cité*, p. 28); *Einen Gesamtabriss seiner Lehre hat Paulus nicht gegeben* (WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, p. 117); cf. SCHMOLLER, *art. cité*, p. 665.

ignore, que de montrer ce qui, dans l'histoire de Jésus, a pour lui de l'intérêt, et de quelle nature est cet intérêt.

I. — *Les faits de la vie de Jésus.*

Comme le remarque avec raison Drescher, une étude approfondie des épîtres de Paul révèle que l'apôtre est plus familiarisé avec la vie de Jésus. qu'une lecture superficielle de ses épîtres pourrait le faire croire ¹.

Nous constatons tout d'abord que Paul sait que Jésus est un homme : « C'est par un homme », dit en effet la première épître aux Corinthiens à propos de lui, « qu'est venue la résurrection des morts » (I Cor., 15, 21; cf. Rom. 5, 15:). Paul dit la même chose quand il écrit aux Galates que « Dieu a envoyé son Fils, né de la femme » (Gal., 4, 4:)². Précisant davantage, Paul nous apprend que Jésus appartient à Israël, il est le descendant par excellence d'Abraham. et, comme tel, héritier des promesses faites au patriarche (Gal., 3, 16:). C'est le privilège du peuple d'Israël de lui avoir donné naissance (Rom., 9, 5:). Dans le peuple juif, il appartient à la famille royale de David (Rom., 1, 3:). De même qu'il fait partie du peuple juif par

1. Ouv. cité, p. 1. *In Wahrheit ist es ein recht statliches Material, dass uns die paulinischen Briefe über das Leben Jesu bieten*; WEIZSÄCKER (*Das apostolische Zeitalter*, p. 118) dit de même : *Paulus hat unzweifelhaft die evangelische Ueberlieferung von Jesu gekannt*, cf. SCHMOLLER, art. cité, p. 665.

2. Certains auteurs estiment à tort selon nous, que dans ce passage, Paul pense à la naissance surnaturelle du Christ, ainsi NÖSGEN, art. cité, p. 59); LUTHARDT, *Kompendium der Dogmatik*, 10^e éd. Leipzig, 1900, p. 193. Au contraire, SABATIER : *L'apôtre Paul*, pp. 415 ss. ; LOBSTEIN, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, Fribourg, 1896, p. 16 ss. SCHMOLLER (art. cité, p. 668); DRESCHER (ouv. cité, pp. 11-12); le R. P. ROSE (*Revue biblique internationale*, 1903, p. 343) croient que Paul ne fait ici aucune allusion à cette idée. Cf. ce que nous en disons plus bas.

ses origines, Jésus lui appartient encore par sa soumission à la loi. Il est en effet né sous la loi (*Gal.*, 4, 4:)¹ et a été le serviteur de la circoncision (*Rom.*, 15, 8:)².

Quant à l'essence même de Jésus, nous n'avons pas à nous en occuper ici³. Disons seulement que Paul, entièrement d'accord en cela avec les Évangiles, appelle Jésus le Fils de Dieu, et qu'il le considère comme le Messie promis à Israël⁴.

Paul ne donne nulle part d'indication sur le lieu de la naissance de Jésus, ni sur ses parents. Il dit seulement qu'il est né de la femme (*Gal.*, 4, 4:), mais ne nomme ni son père, ni sa mère. Par contre, il parle de ses frères. Il les mentionne d'une manière générale dans la première épître aux Corinthiens, à côté des apôtres, et il semble bien d'après ce qu'il dit d'eux, qu'ils aient occupé dans l'Église de Jérusalem une position analogue à celle des apôtres⁵. « N'ai-je pas le droit, écrit Paul, d'emmener avec moi dans mes voyages une sœur qui soit ma femme, comme le font les autres apôtres et les frères du Seigneur? » (*1 Cor.*, 9, 4, 5:). Parmi ces frères du Seigneur, il nomme

1. Paul veut dire par là que Jésus est toujours resté soumis à la loi. Ceci s'accorde pleinement avec ce que les Évangiles nous apprennent. Il est vrai qu'ils nous présentent Jésus se révoltant contre les exigences du pharisaïsme et opposant l'autorité de sa conscience à celle de la loi (*Marc.*, 2, 23-28 *p. ex.*), mais le désaccord ici est plus apparent que réel. Paul se place à un point de vue très général qui n'exclut pas une protestation de Jésus contre une interprétation trop littérale de la loi.

2. Dans ces polémiques contre les judéo-chrétiens, Paul n'invoque jamais l'autorité de Jésus. On peut toutefois admettre avec PARET (*art. cité*, p. 34) et DRESCHER *ouv. cité*, p. 21, que Paul devait être certain de n'avoir contre lui aucune parole expresse de Jésus.

3. Voir 2^e partie, ch. iv.

4. On trouvera l'énumération des passages qui établissent ces deux points chez DRESCHER, *ouv. cité*, pp. 11 et 15.

5. C'est ce qui nous explique pourquoi Paul parle d'eux.

en particulier Jacques qu'il cite à côté de Céphas et de Jean, comme une des colonnes de l'Église, un de ceux qui lui donnèrent, à lui et à Barnabas, la main d'association lorsqu'ils vinrent à Jérusalem pour s'expliquer avec les Douze, sur l'évangélisation des païens (*Gal.*, 2, 9;). Paul l'avait déjà vu dans son premier voyage à Jérusalem, trois ans après sa conversion (*Gal.*, 1, 19;). Paul nous apprend encore que ce Jacques avait eu une apparition du Christ ressuscité (*I Cor.*, 15, 7;).

Sur ce qu'on pourrait appeler le caractère de Jésus-Christ, Paul nous donne quelques indications. Il n'est malheureusement pas toujours possible de dire avec certitude à propos de tel ou tel passage, si l'affirmation de Paul se rapporte au Christ historique, ou bien au Christ préexistant, ou enfin au Christ glorifié. Ainsi, quand Paul dit, dans la deuxième épître aux Corinthiens, que « celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous » (*II Cor.*, 5, 21;), il est bien difficile, quoi qu'en dise Drescher¹, de penser que cette affirmation ne se rapporte pas au Christ préexistant. De même, Paul écrit aux Romains : « Jésus a été établi Fils de Dieu selon l'esprit de sainteté, par la résurrection des morts » (*Rom.*, 1, 4;). Faut-il voir là l'affirmation de la sainteté du Christ? Drescher l'affirme en s'appuyant sur la traduction « *gemäss dem (in ihm wohnenden) Geist der Heiligkeit*² », mais il est aisé de voir que cette traduction est déjà un commentaire. Indirectement cependant, ces deux passages nous démontrent nettement que Paul a eu, d'une manière parfaitement claire, l'idée de la sainteté parfaite du Christ. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par le passage de l'épître

1. *Ouv. cité*, p. 25.

2. *Ouv. cité*, p. 25.

aux Romains où Paul dit « l'obéissance d'un seul est venue sur tous pour la justice de la vie » (*Rom.*, 5, 18;). Drescher¹ soutient, il est vrai, que le mot *ὑπακοή* que l'apôtre emploie ici vise seulement l'obéissance de Jésus au moment de sa mort. Cette interprétation a pour elle, que c'est évidemment la mort du Christ qui, aux yeux de Paul, a une valeur rédemptrice. Il y a certainement, dans cette manière de comprendre le texte, une grande part de vérité, mais on peut faire observer que si la mort du Christ est ainsi efficace, c'est parce qu'il n'était pas un homme pécheur comme les autres, mais un saint qui a été condamné à la place des coupables. Ces observations nous permettent d'affirmer que le *ὑπακοή* dont parle l'apôtre n'est pas seulement l'obéissance du Christ en face de la mort, mais la sainteté de toute sa vie. Enfin, quand Paul recommande à ses lecteurs d'être ses imitateurs comme lui-même est l'imitateur du Christ (*I Cor.*, 11, 1;), il est évident que cette exhortation implique l'idée de l'absolue perfection du Christ².

Nous relevons aussi dans les épîtres de Paul quelques allusions à des traits particuliers du caractère du Christ. C'est ainsi qu'il est question de l'amour dont il a aimé les hommes. Paul présente même cet amour comme le trait dominant du caractère du Christ, qui est pour lui « Celui qui nous a aimés » (*Rom.*, 8, 37;). Mais est-ce du Christ préexistant, du Christ historique ou du Christ glorifié qu'il est question dans ce passage? Comme Paul parle ici de « ne pas être séparé de l'amour du Christ », il faut conclure que cet amour est un fait actuel au moment

1. *Ouv. cité*, p. 25.

2. Le principe de l'imitation du Christ se trouve sous une forme un peu différente dans l'épître aux Colossiens. L'auteur de cet écrit exhorte ses lecteurs à marcher d'une manière digne du Seigneur (*Col.*, 1, 10;).

où écrit Paul, et par conséquent, qu'il s'agit du Christ glorifié.

Il faut cependant tenir compte d'un fait, c'est que la distinction qui nous paraît si naturelle entre le Christ historique et le Christ glorifié, n'existait pas pour Paul au même degré que pour nous. Il identifiait complètement l'un et l'autre, et attribuait indifféremment à l'un, les prédicats de l'autre¹. Il est ainsi très probable que ce qui détermine Paul à parler de l'amour du Christ glorifié, c'est l'amour que le Christ historique a témoigné aux hommes à tous les moments de son existence concrète. On pourrait faire la même observation à propos d'un autre passage de l'épître aux Romains : « Accueillez-vous les uns les autres, dit l'apôtre, comme Christ vous a accueillis dans la gloire du Père » (*Rom.* 15, 7;). Paul songe certainement au Christ glorifié accueillant le croyant dans le royaume du Père, mais il est fort possible que ce soit la bienveillance sans cesse témoignée par Jésus à tous ceux qui l'approchaient, qui lui ait inspiré cette idée.

A côté de tous ces passages à propos desquels on se demande si Paul songe au Christ glorifié, ou s'il fait allusion au Jésus de l'histoire, il y en a un où la question ne se pose pas. « Moi, Paul, écrit l'apôtre aux Corinthiens, je vous exhorte par la douceur du Christ » (*II Cor.*, 10, 1;). L'allusion ici est d'autant plus évidente que nous avons certainement une réminiscence d'une parole de Jésus (*Math.*, 11, 29;)².

1. *Der erhöhte Christus ist dem Apostel genau dieselbe geschichtliche, reale Grösse in der Gegenwart, die ihm der erniedrigte Christus in der Vergangenheit ist. Für ihn steht Christus gebiend in der Geschichte, ihr Wendepunkt in der Vergangenheit, ihr Angelpunkt in der Gegenwart, ihr Zielpunkt in der Zukunft.* (DEISSMANN, *Theologische Literaturzeitung*, 1895, col 522.)

2. Nous reviendrons sur ce point dans la seconde partie de ce chapitre.

Drescher¹ signale encore quelques autres passages dans lesquels il croit démêler des allusions aux attributs moraux de Jésus. Quand l'apôtre écrit aux Galates : « Portez les fardeaux les uns des autres et ainsi vous accomplirez la loi du Christ » (*Gal.*, 6, 2;), il croit voir là une allusion à la *dienende Liebe Christi*; il nous paraît plus naturel d'y voir une allusion à toute son œuvre rédemptrice. Quand Paul fait son propre éloge dans la première épître aux Corinthiens, il dit : « Ce que je dis, je ne le dis pas selon le Seigneur, mais comme un fou » (*II Cor.*, 11, 17;), Drescher en conclut que l'orgueil a dû être, d'après Paul, étranger au Christ. La conclusion nous paraît hasardée, car le sens de *κατὰ νόμον* est « dans l'esprit du Seigneur », et non, « comme aurait dit le Seigneur² ».

Ce que Paul nous dit du caractère de Jésus se réduit donc à peu de chose, mais il est à remarquer que l'impression qui se dégage des épîtres pauliniennes concernant la personne de Jésus, est exactement celle que l'on éprouve en lisant les Évangiles synoptiques. Comme le dit avec raison Drescher, il faut reconnaître que l'apôtre a précisément choisi les traits du caractère de Jésus qui sont aussi au premier rang dans les Évangiles³.

Sur toute la période centrale de la vie de Jésus, les épîtres de Paul ne contiennent que fort peu d'indications. « Le long intervalle, dit Paret, qui s'étend entre la naissance de Jésus et l'institution de la Cène, reste relativement vide⁴ ». Un seul fait en effet est mentionné : l'institution de l'apostolat. Paul connaît les apôtres de Jésus,

1. *Ouv. cité*, p. 26.

2. On ferait des remarques analogues à propos des passages *Rom.*, 14, 17; 15, 7;

3. *Ouv. cité*, p. 26.

4. *Art. cité*, p. 23.

il sait qu'il sont douze (I *Cor.*, 15, 5 ;), il nomme à plusieurs reprises Pierre ou Céphas (*Gal.*, 1, 18 ; 2, 7. 8. 9. 11. 14 ; I *Cor.*, 1, 12 ; 3, 22 ; 9, 5 ; 15, 5 ;) et Jean (*Gal.*, 2, 9 ;); mais il donne peu de détails sur eux et sur leur activité, il semble bien toutefois qu'il ait connu un récit quelconque de leur vocation, car pour établir le droit des missionnaires à être entretenus par les communautés dans lesquelles ils travaillent, il cite une parole prononcée par Jésus au moment de l'envoi des soixante-dix disciples (I *Cor.*, 9, 14 : cf. *Luc.*, 10, 7 ; *Math.*, 10, 10 ;)¹.

Certains auteurs ont cru trouver une allusion à la pauvreté de la vie de Jésus-Christ dans un passage de la seconde épître aux Corinthiens, où Paul dit : « Connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, étant riche » (II *Cor.*, 8, 9 ;). Ces auteurs pensent que Paul songe ici à la pauvreté extérieure de la vie du Christ². Feine va même jusqu'à reconnaître dans ce passage une allusion à la parole de Jésus : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas un lieu où reposer sa tête » (*Math.*, 8, 20 ;). Mais cette interprétation ne nous paraît pas légitime. La pauvreté du Christ n'est pas la misère dans laquelle il a vécu, car si l'on interprète ainsi le mot ἐπτωχόν, il faudrait interpréter de même les mots πλούσιος ὢν et admettre qu'à un moment donné de sa vie terrestre, Jésus possédait des richesses dont il s'est volontairement dépouillé. De plus, Paul continue en disant que si Jésus s'est fait pauvre, « c'est afin que vous deveniez riches par sa pauvreté. » Or ce ne sont pas des trésors matériels

1. Il ne nous paraît pas légitime de conclure de là, comme le fait NÖSGEN (*art. cité*, p. 60), que Paul a connu l'envoi des 70 disciples.

2. FEINE, *ouv. cité*, p. 295 ; NÖSGEN, *art. cité*, p. 59 ; DRESCHER, *ouv. cité*, p. 23.

que Paul promet aux Corinthiens, c'est un enrichissement religieux. Il faut donc admettre que la pauvreté dont il est question ici, c'est l'abaissement volontaire du Christ qui, d'être céleste, s'est fait homme pour le salut de l'humanité.

Sur un point important, l'institution du baptême, on peut indirectement tirer des épîtres pauliniennes des renseignements plus précis et plus sûrs que les indications extrêmement suspectes de l'Évangile de Matthieu (*Matth.*, 28, 19. 20;) ¹. Il nous paraît en effet probable que Paul a connu une institution du baptême par le Christ, ou que du moins il a couvert, d'une manière quelconque, ce rite, de l'autorité du Christ ². La première épître aux Corinthiens nous montre que tout en ayant pratiqué lui-même le baptême, Paul ne considérait pas que baptiser était sa fonction essentielle. A Corinthe, en effet, dans une Église qu'il avait fondée, il n'avait baptisé que Crispus, Gaius et la maison de Stéphanas, ne se souvenant même pas s'il avait baptisé quelque autre personne. « Christ. écrit-il, ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour prêcher l'Évangile » (*I Cor.*, 1, 17;) ³. Il ne faudrait pas conclure de là que Paul considère le baptême comme un rite humain et sans importance. S'il en avait été ainsi, il

1. Nous ne parlons pas de *Marc*, 6, 15. 16; parce que ce passage dépend certainement de Matthieu.

2. PARET, *art. cité*, p. 16.

3. DRESCHER (*ouv. cité*, p. 28) veut établir par ce passage que Paul a connu l'institution du baptême par Jésus-Christ. « Ces paroles, dit-il, donnent l'impression que, si Christ n'a pas envoyé précisément l'apôtre, il a envoyé d'autres gens pour baptiser ». Cette manière de raisonner est inadmissible. Paul parle quelque part du pouvoir que Dieu lui a donné pour édifier et non pour détruire (*II Cor.*, 13, 10;). En raisonnant comme le fait DRESCHER, on conclurait que Dieu a donné le pouvoir de détruire à d'autres qu'à l'apôtre.

ne l'aurait en effet pas toléré, mais l'aurait compté parmi ces ἀσθενῶν καὶ πτωχῶν σινοχρεῖα qu'il combat si vivement dans l'épître aux Galates (*Gal.*, 4, 9;). Le fait que Paul ne fulmine pas l'anathème contre le baptême prouve à lui seul qu'il lui reconnaît une certaine légitimité¹. A cette preuve négative, on peut ajouter une preuve positive tirée de la place qu'occupe le baptême dans le langage symbolique de l'apôtre (*Rom.*, 6, 3; *I Cor.*, 12, 13; *Gal.*, 3, 27;). Tout cela nous permet de dire qu'il est infiniment probable que Paul a appuyé de l'autorité de Jésus-Christ la pratique du baptême, mais il nous est naturellement impossible de préciser la manière dont il le faisait.

Nous arrivons maintenant à la partie de la vie de Jésus qui nous est le mieux connue par les épîtres de Paul. Nous voulons parler de la période de la passion. On sait que la prédication de « Jésus-Christ crucifié » occupait une place centrale dans l'enseignement de l'apôtre (*I Cor.*, 2, 2;). Cette prédication devait certainement faire une large place aux récits de la mort et des souffrances du Christ. C'est ce qui ressort avec évidence de ce que Paul écrit aux Galates : « O Galates insensés, qui vous a ensorcelés, vous devant les yeux de qui Jésus-Christ a été représenté crucifié ? » (*Gal.*, 3, 1;). Ici nous n'avons plus affaire seulement à des allusions plus ou moins obscures et laissant toujours une certaine place à la discussion, au contraire, les allusions sont très concrètes et très précises. D'une manière générale, la mort du Christ apparaît à Paul comme un acte d'obéissance. « Il a été obéissant jusqu'à la mort, écrit Paul, jusqu'à la mort de la croix » (*Phil.*, 2, 8;). En même temps, cette mort est un acte d'amour pour l'humanité. « Un est mort à la place de

1. Voir sur ce point II^e partie, ch. VII.

tous », écrit-il (II *Cor.*, 5, 14. 15 :), et ailleurs il déclare qu'il vit dans la foi au Fils de Dieu qui l'a aimé et qui s'est donné pour lui (*Gal.*, 2, 20 :). Quant à la cause de cette mort, quand Paul ne cherche pas à l'interpréter théologiquement, il la voit dans l'ignorance et dans l'incrédulité du peuple juif. Parlant de la sagesse divine révélée en Christ, il dit : « Aucun des princes de ce monde ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (I *Cor.*, 2, 8 :). Paul écrit de même aux Thessaloniens à propos des souffrances qu'ils ont à subir de la part de leurs concitoyens : « Vous souffrez de la part de vos concitoyens ce que les Églises de Judée souffrent de la part des Juifs qui ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes » (I *Thess.*, 2, 14. 15 :). Paul sait aussi que le Seigneur fut trahi, et qu'il passa sa dernière nuit avec les siens (I *Cor.*, 11, 23 :). Les termes mêmes qu'emploie l'apôtre pour rappeler ces faits aux Corinthiens, indiquent nettement qu'ils étaient parfaitement connus d'eux par son enseignement antérieur¹. Quant au moment du supplice du Christ, il est peut-être indiqué dans la première épître aux Corinthiens, quand Paul écrit : « Christ notre Pâque a été sacrifié, célébrons donc la fête, non avec du vieux levain, mais avec des pains sans levain de simplicité et de vérité (I *Cor.*, 5, 7. 8 :). Cette désignation du Christ comme l'agneau pascal est sans doute dictée à Paul par un certain parallélisme entre le supplice du Christ, et le sacrifice de la Pâque. Comme d'autre part Paul n'assimile jamais la mort du Christ à un sacrifice rituel, il est fort possible que le point de contact entre le Christ et l'agneau pascal qu'il aperçoit, consiste en ceci, que le

1. PARET, *art. cité*, p. 11.

Christ est mort à l'époque de l'année où était célébrée la fête de Pâques.

Paul sait aussi que le Christ, avant de mourir, a institué la Cène. « Le Seigneur Jésus, dit-il, la nuit qu'il fut trahi, prit du pain, et, ayant rendu grâce, il le rompit et dit : Ceci est mon corps qui est donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. De même il prit la coupe, après avoir soupé, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, faites ceci en mémoire de moi » ; et l'apôtre ajoute : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». (I *Cor.*, 11, 23-26;). Ce passage est des plus importants, non seulement en raison de son contenu, mais parce que Paul n'a raconté avec autant de détail aucun autre fait de la vie de son maître.

Quant à la mort même du Christ, Paul en parle un grand nombre de fois (I *Cor.*, 11, 26; *Rom.*, 6, 3. 4. 5; etc.). Il nous apprend que ce fut une mort violente (II *Cor.*, 4, 10;), accompagnée d'effusion de sang (*Rom.*, 3, 25; 5, 9; I *Cor.*, 10, 16; 11, 25. 27;); plus précisément, il dit, presque à chaque page de ses épîtres, que Jésus a été crucifié (*Gal.*, 2, 19; 3, 1; 6, 12. 14; I *Cor.*, 1, 13. 17. 18. 23; 2, 2. 8; II *Cor.*, 13, 4; *Rom.*, 6, 6; *Phil.*, 2, 8; 3, 18;). Paul parle aussi très nettement des souffrances qui ont accompagné la mort du Christ (II *Cor.*, 1, 5. 7; *Rom.*, 8, 17; *Phil.*, 3, 10;), il parle de l'affaiblissement du Seigneur lors de sa mort (II *Cor.*, 13, 4;) et raconte qu'il eut aussi à souffrir moralement par les outrages des Juifs (*Rom.*, 15, 3;). Enfin, Paul fait allusion à l'ensevelissement du Christ (I *Cor.*, 15, 4;)'.

1. Mentionnons à titre de curiosité l'allusion que découvre NÜSGEN,

Paul a enfin considéré comme un des points principaux de ce qu'il savait du Christ, l'histoire de sa résurrection : « Je vous ai appris, écrit-il aux Corinthiens, que Christ est ressuscité le troisième jour selon les Écritures, il s'est montré à Céphas, puis aux Douze, ensuite à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart vivent encore et quelques-uns sont morts : ensuite il s'est montré à Jacques, puis à tous les apôtres, enfin, pour la dernière fois, il s'est montré à moi comme à un avorton » (I *Cor.*, 15, 4-8:)¹. Paul est en effet certain d'avoir vu le Christ ressuscité (I *Cor.*, 9, 1:). Ces visions du Christ dont parle ainsi l'apôtre ne sont pas de simples phénomènes physiques, mais des faits religieux. Dans la vision que Paul eut sur le chemin de Damas, Dieu révéla son Fils en lui (*Gal.*, 1, 15. 16:). Mais ce serait gravement errer que de conclure de ce qui précède, que les apparitions du Christ ressuscité constituent seulement un phénomène psychologique subjectif. Ce qui le prouve, c'est que Paul semble avoir nettement distingué les apparitions du Christ dont il parle dans la première épître aux Corinthiens (I *Cor.*, 9, 1. 15, 4-8:), des visions et des révéla-

(*art. cité*, p. 57). Dans τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν dont parle *Col* 2, 14; il voit une allusion à l'inscription placée au dessus de la croix. On se demande comment une inintelligence aussi complète de ce texte est possible. Il va sans dire que nous ne pouvons pas non plus suivre SCHMOLLER (*art. cité*, p. 669) quand il soutient en s'appuyant sur *Hebr.*, 5, 7; (!) que Paul a connu l'angoisse de Gethsemané.

1. On voit que ce récit des diverses apparitions du Christ ressuscité, ne concorde pas avec ceux que donnent les Évangiles. Nous nous bornons à signaler ce fait, en rappelant que chronologiquement, Paul est antérieur à nos Évangiles. PARET (*art. cité*, p. 20) suppose, avec raison selon nous, que Paul se contente ici de faire allusion à des récits primitivement faits par lui aux Corinthiens et qui ne devaient pas se borner à un simple ὡφθη.

tions du Seigneur (ἐπιτασσαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου) qu'il se vante d'avoir eues, dans la seconde épître aux Corinthiens (II *Cor.*, 12, 1;). De plus, la psychologie paulinienne rend nécessaire une résurrection corporelle du Seigneur, car, pour l'apôtre, l'âme et le corps, loin de s'opposer comme pour nous, n'ont de pleine réalité que l'un par l'autre. Enfin, la résurrection corporelle du Christ nous paraît ressortir du passage I *Cor.*, 15, 1 ss.;. Si Paul dans cet endroit, rappelle la résurrection du Christ, c'est pour combattre les doutes qui s'étaient élevés chez quelques membres de la communauté de Corinthe sur la résurrection des morts. Paul présente la résurrection du Christ comme les prémices et comme le gage de la résurrection de tous les croyants. « Christ est ressuscité des morts, dit-il, il est les prémices de ceux qui sont morts » (I *Cor.*, 15, 20;). La résurrection du Christ est donc pour Paul de même nature que la résurrection promise aux fidèles : c'est une résurrection corporelle.

Quand Paul parle de la résurrection du Christ, il emploie deux verbes : ἀνίστασθαι et ἐγείρειν. Le premier étant un verbe neutre ne peut nous indiquer comment Paul conçoit la résurrection. Quant au second, il est à remarquer que, quand Paul l'emploie à l'actif, le sujet est Dieu et le complément Christ. « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts », dit Paul (θεὸς ἡγήρειν ἐκ τῶν νεκρῶν Ἰησοῦν, I *Thess.*, 1, 10; cf., *Gal.*, 1, 1; I *Cor.*, 6, 14; 15, 15; II *Cor.*, 4, 14; *Rom.*, 8, 11; 10, 9; *Eph.*, 1, 20; *Col.*, 2, 12;); il dit au contraire : « Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père » (ἡγήρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς *Rom.*, 6, 4; cf. *Rom.*, 4, 25; 6, 9; 7, 4; 8, 34; I *Cor.*, 15, 4. 12. 13; etc., II *Cor.*, 5, 15;). Dans la résurrection, Christ a donc un rôle purement passif, c'est Dieu seul qui agit. Quand il meurt, le Christ paulinien ne conserve pas comme le

Christ johannique le pouvoir de reprendre sa vie (*Jean*, 10, 17 ;), mais il meurt réellement et ce n'est que par un nouvel acte créateur de Dieu qu'il recommence à vivre.

Un dernier point reste à examiner. Paul a-t-il connu, sous une forme quelconque, un récit de l'ascension de Jésus Christ? Nous n'avons pas de textes qui nous permettent de résoudre cette question avec certitude, et nous en sommes réduits à opérer par induction. Paul dit que Christ est assis à la droite de Dieu (*Rom.*, 8, 34 ; cf. *Eph.*, 1, 20 ; *Col.*, 3, 1 ;), et la descente du Christ sur les nues fait partie pour lui du grand drame eschatologique (*I Thess.*, 4, 17 ;). Mais comme il ne fait pas la plus légère allusion à l'ascension, le mieux est de laisser la question sans solution.

II. — *Les paroles de Jésus.*

Une lecture attentive des lettres de l'apôtre Paul révèle chez lui la connaissance d'un certain nombre de paroles de Jésus¹. L'examen minutieux de toutes les allusions à des paroles des Évangiles que les épîtres contiennent, est important, surtout pour l'histoire de la tradition

1. HAVET (*Le Christianisme et ses origines*, IV, p. 124, 125. *La conversion de saint Paul*, p. 183), dit que Paul ne connaît pas d'autre parole de Jésus que celles de l'institution de la Cène et *II Cor.*, 10, 1. Ce jugement dénote une connaissance bien superficielle des épîtres de Paul. WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, p. 118 dit plus justement : *Dass Paulus die Sprüche Jesu kennt, zeigen seine Ausführungen*; de même VON SODEN (ouv. cité, p. 129) : *Paulus kennt nicht nur Herrnworte sondern ist wenigstens mit einigen derselben so vertraut, dass sie auf seine eigenen Ausführungen einwirken, ja dass er einmal eines derselben geradezuwörtlich in sie einführen lässt*; TITUS (*Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit dargestellt*, p. 12), dit de même : *Wenn auch eine ausgesprochene Berufung auf Herrnworte uns nur spärlich begegnet, so sind dagegen d'e Anspielungen auf solche nicht selten.*

évangélique¹; nous ne l'entreprendrons pas ici et nous nous bornerons à montrer que Paul connaît un certain nombre de paroles de Jésus.

Il convient, nous semble-t-il, de distinguer les citations proprement dites, extrêmement rares, comme nous le verrons, des simples allusions. Nous distinguerons celles-ci à leur tour, suivant qu'elles présentent ou ne présentent pas une netteté telle, que l'on puisse admettre que Paul avait en écrivant une parole de Jésus consciemment présente à l'esprit. Il peut paraître inutile de relever ici les simples réminiscences inconscientes qui forment ainsi la troisième catégorie que nous avons distinguée. Il serait en effet fastidieux d'en dresser une liste complète. On peut dire cependant, sans paradoxe, qu'elles présentent plus d'intérêt encore que les citations directes.

C'est dans le récit que Paul fait aux Corinthiens que nous trouvons la citation la plus précise. Paul rapporte textuellement les paroles prononcées par Jésus dans le dernier souper qu'il fit avec ses disciples (I Cor., II, 24. 25 :)². Dans un autre passage de la même épître, Paul invoque d'une manière positive l'autorité d'une parole du Christ. Les Corinthiens l'avaient interrogé sur la conduite que doivent tenir les gens mariés : « A ceux qui

1. Cette étude a été faite par STURM (*ouv. cité*). Voir aussi RESCH, *Agrapha*, Leipzig, 1889 (*Texte und Untersuchungen*, V, 4) et ROPES, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*, Leipzig, 1896. (*Texte und Untersuchungen*, XIV, 2).

2. Le texte de Paul présente certaines divergences importantes avec celui des synoptiques, mais ceux-ci présentent entre eux des différences tout aussi notables. Il est certain en tout cas que Paul entend citer le texte même des paroles prononcées par Jésus. Sur tout cela, voir STURM, *ouv. cité*, II, p. 36; SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Tubingue et Leipzig, 1901, I, pp. 50 ss.

sont mariés, répond l'apôtre, je recommande, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari » (I Cor., 7, 10:). Il est hors de doute que Paul cite ici une parole de Jésus¹, mais on ne peut dire s'il songe à cette parole du sermon sur la montagne : « Je vous le dis : si quelqu'un renvoie sa femme, si ce n'est pour cause d'adultère, il la rend coupable d'adultère » (*Math.*, 5, 32:); ou s'il songe, comme le pensent Feine² et Sturm³, à la réponse faite par Jésus aux pharisiens qui l'interrogeaient sur la légitimité du divorce (*Marc.*, 10, 2-12; cf. *Math.*, 19, 3-12:)⁴.

Dans la même épître encore, Paul établit le droit, pour ceux qui annoncent l'Évangile, d'être entretenus par les Églises en invoquant un ordre donné par le Christ : « Le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile » (I Cor., 9, 14:). Comme le dit Sturm⁵, il n'est pas vraisemblable que Paul fasse ici allusion à une révélation du Christ glorifié. Il est bien plus naturel en effet, d'admettre qu'il songe à cette parole de Jésus : « Si on vous reçoit dans une maison, mangez et

1. Ce qui confirme cette allusion, c'est qu'un peu plus loin, Paul déclare au sujet des vierges, qu'il n'a pas de préceptes du Seigneur (I Cor., 7, 25:). Cette affirmation de Paul n'empêche d'ailleurs pas FEINE (*ouv. cité*, p. 260 n) de penser que l'apôtre songe ici à *Math.*, 19, 12.

2. *Ouv. cité*, pp. 71, 205, 259.

3. *Ouv. cité*, II, p. 27.

4. Il est d'ailleurs fort possible que *Math.*, 5, 32, ne soit qu'un doublet de *Math.*, 19, 3-12; Il est plus important de noter que la préoccupation qui dicte à Jésus sa parole sur le divorce n'est nullement celle qui inspire à Paul sa réponse aux Corinthiens. Jésus combat l'égoïsme des hommes qui rompaient l'indissolubilité du mariage. Paul répond à des ascètes qui se demandaient si le mariage était légitime.

5. *Ouv. cité*, II, p. 16; cf. FEINE, *ouv. cité*, pp. 289, 295.

buvez ce qu'on vous donnera, car l'ouvrier est digne de son salaire » (*Luc*, 10, 7; cf. *Math.*, 10, 10;).

L'épître aux Thessaloniens contient certainement aussi une référence à une parole de Jésus, mais cette parole ne nous a pas été conservée dans nos Évangiles. Paul dit au sujet de ce qui se passera au dernier jour : « Je vous ai enseigné... dans une parole du Seigneur » (ἐν λόγῳ κυρίου, I *Th.* 4, 15 :)¹. Ces mots font certainement allusion à une parole de Jésus, mais il ne nous est pas possible d'en reconstruire le texte².

Passons maintenant aux simples allusions. Paul écrit par exemple aux Thessaloniens : « Celui qui rejette (la prédication de l'Évangile), ne rejette pas un homme, mais Dieu qui a donné son esprit saint en vous (ὁ θεὸς οὗν ἀνθρωπὸν ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν, I *Th.*, 4, 8;). Or Jésus dit : « Celui qui vous rejette me rejette, celui qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé (ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐπὶ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐπὶ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστέλλαντά με, *Luc.*, 10, 16; cf. *Math.*, 10, 40 :). L'allusion est, on le voit, d'une netteté parfaite³.

Dans l'épître aux Galates, Paul parlant des judaïsants dit : « Ils veulent vous exclure » (ἐκκληθεῖσιν ὑμᾶς θέλουσιν, *Gal.*, 4, 17;) : il nous paraît qu'il y a là une allusion à une parole de Jésus contre les pharisiens : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, vous fermez le Royaume des cieux devant les hommes; vous-mêmes n'y entrez pas, mais vous empêchez les autres d'entrer » (*Math.*, 23, 13 :

1. FEINE, *ouv. cité*, pp. 178, 179.

2. Un passage d'un discours de Paul dans les Actes rappelle une parole de Jésus qui ne nous a pas été conservée. Voici ce passage : « Rappelez-vous la parole du Seigneur Jésus : Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (*Actes*, 20, 35;). Il est difficile de porter un jugement sur l'authenticité de cette parole.

3. STURM, *ouv. cité*, I, p. 15.

cf. *Luc*, 11, 52 ;). Dans la même épître, Paul, comme Jésus, réduit toute la loi au commandement d'amour (*Gal.*, 5, 14 ;), mais rien ne permet de décider s'il pense au résumé de la loi donnée par le Christ (*Marc*, 12, 31 ; *et, parall.*), ou à un passage de la Loi (*Lévit.*, 19, 18 ;)¹.

Paul dit encore : « Portez les fardeaux les uns des autres et ainsi vous accomplirez la loi du Christ » (*Gal.*, 6, 2 ;). Il est très probable que l'expression « la loi du Christ », indique un précepte directement donné par Jésus, peut-être celui-ci : « Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous » (*Marc*, 9, 35 ;).

Il y a dans la première épître aux Corinthiens un nombre assez considérable d'allusions à des paroles de Jésus. « Maudits, nous bénissons, écrit l'apôtre, persécutés, nous supportons, calomniés, nous intercédons (*I Cor.*, 4, 12. 13 ; λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀγχόμεθα, δυσφημούμενοι παρκαχλοῦμεν). Cela rappelle directement des paroles de Jésus : « Faites du bien, avait-il dit, à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous persécutent » (εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεάζόντων ὑμᾶς, *Luc*, 6, 28 ;). « Heureux serez-vous, avait-il encore dit, lorsqu'on vous outragera, lorsqu'on vous persécutera, lorsqu'on dira faussement toute sorte de mal de vous » (μακάριοί ἐστε ὅταν ἐνεδίψωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπώσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι, *Math.*, 5, 11 ;).

L'allusion à une parole de Jésus est tout aussi transparente quand, pour régler l'affaire de l'incestueux, Paul dit : « Étant assemblés (συναχθέντων) au nom du Seigneur Jésus, vous et mon esprit, avec la puissance de Jésus notre

1. Ce résumé paraît aussi être visé dans *Rom.*, 13, 8.

Seigneur »... (I *Cor.*, 5, 4;). Il est certain pour nous que Paule songe à cette parole de Jésus : « Là où deux ou trois sont assemblés (συνηγμένοι) en mon nom, je suis au milieu d'eux » (*Math.*, 18, 20;).

De même, quand Paul blâme les Corinthiens d'avoir des procès, il leur dit qu'il vaudrait mieux qu'il se laissent faire injustice (I *Cor.*, 6, 5;). Il est très naturel de voir là une allusion à cette parole de Jésus. « Je vous dis de ne pas résister au méchant,... à celui qui veut te faire un procès et te prendre ta tunique, donne aussi ton manteau » (*Math.*, 5, 39. 40;).

Dans l'hymne de la charité (I *Cor.*, 13;), nous trouvons encore des allusions à deux paroles de Jésus : « Si j'avais toute la foi, jusqu'à transporter les montagnes... », dit l'apôtre (I *Cor.*, 13, 2;). « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de moutarde, avait dit Jésus à ses disciples, vous diriez à cette montagne : Va-t'en d'ici là et elle obéirait » (*Math.*, 17, 20; cf. *Math.*, 21, 21; *Luc*, 17, 6;). Au verset suivant, Paul dit : « Si je vendais tous mes biens pour être distribués aux pauvres... » (I *Cor.*, 13, 3;). Cela fait songer à cette parole de Jésus : « Vendez tous vos biens et distribuez-les en aumônes » (*Luc*, 12, 33;).

La seconde épître au Corinthiens ne nous présente qu'un parallèle certain : « Je vous exhorte, écrit Paul, par la douceur et la miséricorde du Christ » (διὰ τῆς πραύτητος καὶ ἐπιειχείας τοῦ Χριστοῦ, II *Cor.*, 10, 1;). Ceci nous paraît être une allusion à la parole de Jésus : « Je suis doux et humble de cœur » (πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, *Math.*, 11, 29¹);).

1. Ce qui confirme la réalité de ce parallèle, c'est que l'idée de l'humili-

L'épître aux Romains nous fournit quelques parallèles intéressants : « Bénissez ceux qui vous persécutent », écrit l'apôtre, « bénissez-les et ne les maudissez pas » (*Rom.*, 12, 14; εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντάς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ κατακλῆθε). Ce sont presque les termes mêmes qu'emploie Jésus : « Bénissez, dit-il, ceux qui vous maudissent » (εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους, *Luc*, 6, 28;). Dans le même chapitre, Paul dit : « Ne rendez pas le mal pour le mal » (*Rom.*, 12, 17;). C'est là un parallèle de la parole de Jésus : « Je vous le dis : Ne résistez pas au méchant » (*Math.*, 5, 39;).

Paul écrit : « Je sais et je suis persuadé dans le Seigneur Jésus que rien n'est impur par soi-même » (*Rom.*, 14, 14;). Il est fort possible que Paul parle ici d'une conviction personnelle qui est « dans le Seigneur » comme sa vie tout entière, mais il faut remarquer que dans ce cas on attendrait plutôt Christ que Jésus car, par le terme de « le Seigneur Jésus », Paul désigne plutôt le Christ historique (*I Cor.*, 11, 23; pourtant *I Cor.*, 12, 3;), aussi est-il très possible que Paul songe ici à une déclaration de Jésus, étant donné surtout que nous savons que Jésus a dit : « Ce n'est pas ce qui entre dans le corps qui souille l'homme » (*Math.*, 15, 11;).

Nous avons maintenant à énumérer sans nous y arrêter un certain nombre de réminiscences des paroles de Jésus. Ce qui fait leur importance, c'est leur fréquence. Par là, le hasard est tout à fait exclu et nous avons la preuve que l'apôtre était tout nourri des paroles de Jésus, puisque tout naturellement un mot ou une image employée par le maître, lui vient à l'esprit quand il écrit. L'idée de l'appel de Dieu dans *I Thess.*, 2, 12; rappelle la parabole

lité qui ne se trouve pas dans la partie du texte paulinien que nous avons citée se retrouve dans le contexte (10, 1 B;).

du festin de noces (*Math.*, 22, 3 ss.; *Luc.*, 14, 16 ss.;). L'idée du comble mis par les Juifs à leurs péchés en s'opposant à la prédication de l'Évangile (*I Thess.*, 2, 16;), rappelle un passage du discours de Jésus contre les pharisiens (*Math.*, 23, 13;). Cette réminiscence est d'autant plus frappante, que dans le même verset, Paul parle de la colère qui viendra sur les Juifs au dernier jour, et que cette idée est exprimée dans la même parole de Jésus. Quand Paul dit que le temps de la parousie est inconnu et qu'elle viendra comme vient un voleur (*I Thess.*, 5, 1. 2;), il y a certainement là une réminiscence des paroles de Jésus (*Math.*, 24, 36-43;). Paul parle de même, comme Jésus, de l'angoisse des derniers jours (*I Th.*, 5, 3; cf. *Luc.*, 21, 34:). Il dit dans l'épître aux Galates : « Quand les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils (*Gal.*, 4, 4;). Cela rappelle que Jésus commença sa première prédication en disant : « Les temps sont accomplis » (*Marc.*, 1, 15;). L'opposition qu'établit Paul entre la sagesse du monde et la folie de Dieu (*I Cor.*, 1, 18 ss.; cf. *Phil.*, 3, 19;), s'inspire de celle que fait Jésus entre les pensées de Dieu et les pensées des hommes, quand il dit à Pierre : « Retire-toi de moi, Satan, tu n'as pas les pensées de Dieu, mais les pensées des hommes » (*Marc.*, 8, 33 et *paral.*;). De même, quand Paul écrit aux Corinthiens qu'il n'y a pas parmi eux beaucoup de sages (*I Cor.*, 1, 26;), il faut voir là comme un écho de la parole de Jésus sur la révélation aux enfants (*Math.*, 11, 25; *Luc.*, 10, 21;). Paul déclare que le monde ne connaît pas Dieu (*I Cor.*, 1, 21; 2, 8;). Ceci nous semble être une réminiscence de la parole de Jésus : « Nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils et celui auquel il a plu au Fils de le faire connaître (*Math.*, 11, 25;). Paul déclare que les Juifs demandent des miracles (*I Cor.*, 1,

22;), et cela fait songer à une déclaration identique de Jésus (*Math.*, 12, 38 ss.);). L'idée du « mystère de Dieu » (*I Cor.*, 2, 7; 4, 1; *Rom.*, 16, 25;), qui se trouve plusieurs fois chez Paul, rappelle peut-être (*Math.*, 13, 11; *Marc.*, 4, 11; *Luc.*, 8, 10;)¹. Quand Paul dit qu'il est le jardinier de Dieu (*I Cor.*, 3, 9; cf. 9, 11;), ou qu'il pose le fondement (*I Cor.*, 3, 10;), ou qu'il est l'administrateur des mystères de Dieu (*I Cor.*, 4, 1. 2;), il fait probablement allusion aux paraboles du semeur (*Math.*, 13, 1-9; *et paral.*);), du grain de senevé (*Marc.*, 4, 30. *et paral.*);), de la maison bâtie sur le roc (*Math.*, 7, 24-27 *et paral.*);), de l'économe infidèle (*Luc.*, 16, 1-12;), des talents (*Math.*, 25, 14-30 *et paral.*);). Quand Paul dit : « Tout est permis, mais tout n'édifie pas » (*I Cor.*, 6, 12;), il se peut qu'il songe à la parole de Jésus : « Les fils du Royaume sont libres du tribut » (*Math.*, 17, 26;). Paul rappelle comme Jésus l'unité profonde de l'homme et de la femme enseignée dans la Genèse (*I Cor.*, 6, 16; 11, 11; cf. *Math.*, 19, 5; etc.). Le devoir de glorifier Dieu par sa vie, tel que Paul l'expose (*I Cor.*, 6, 20; 10, 31;), rappelle l'exhortation de Jésus : « Que votre lumière luise devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre père qui est dans les cieux » (*Math.*, 5, 16;). Les épreuves que Paul prédit, à cause de la proximité de la parousie à ceux qui se marient (*I Cor.*, 7, 28;), rappellent les prophéties de Jésus

1. Il est très vraisemblable, comme l'a montré JÜLICHER (*Die Gleichnisreden Jesu*, I (2^e éd.), Fribourg, Leipzig, Tubingue, 1899, p. 144; cf. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingue 1901), que Jésus n'a jamais entendu donner aux paraboles qu'il racontait au peuple un sens mystérieux accessible aux seuls initiés. La parole, *Marc.*, 4, 12 *et paral.* serait donc inauthentique. La dépendance serait ici du côté des synoptiques, plutôt que du côté de Paul.

sur l'angoisse finale et la malédiction sur les femmes qui seront enceintes ou qui allaiteront à ce moment-là (*Luc*, 21, 23 et *paral.* :). Ce que Paul dit du scandale (*I Cor.*, 8, 11-13; cf. *Rom.*, 14, 13;), rappelle l'enseignement de Jésus sur ce point (*Math.*, 5, 29; 18, 6;). Paul dit aux Corinthiens que lorsqu'ils sont invités quelque part, ils doivent manger tout ce qui leur est présenté (*πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε*, *I Cor.*, 10, 27;). Ces mots sont exactement les mêmes que prononce Jésus : « Mangez, dit-il aux disciples qu'il envoie évangéliser, ce qu'on vous présentera » (*ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν*, *Luc.*, 10, 8;). Il faut toutefois remarquer que l'idée exprimée n'est pas la même chez Jésus et chez Paul. Jésus ne songe pas à la distinction des aliments purs et impurs, il veut seulement établir le droit de ses disciples à être nourris par ceux qu'ils évangélisent. Paul, au contraire, songe à la question des viandes sacrifiées aux idoles. La rencontre n'en est que plus intéressante, car elle nous montre que pour Paul les paroles de Jésus ont une autorité qui n'est pas seulement celle de leur contenu. Dans la même épître encore, qui, on le voit, est celle qui nous présente le plus grand nombre de points de contact entre Paul et son maître, l'apôtre écrit : « Personne ne peut dire parlant dans l'esprit de Dieu : Jésus est anathème, et personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est dans l'esprit saint » (*I Cor.*, 12, 3;). Titius¹ croit que ces expressions, un peu obscures, s'expliquent peut-être si on en rapproche une parole de Jésus que Marc nous a conservée : « Personne ne peut, dit le Seigneur, faire un miracle en mon nom et ensuite dire du mal de moi » (*Marc*, 9, 39;). Il n'est pas impossible, en effet, que Paul en écrivant la

1. *Der Paulinismus*, p. 17, n. 1.

phrase que nous venons de citer, ait songé à cette parole de Jésus. Notons un dernier parallèle dans la première épître aux Corinthiens : Paul, comme Jésus, parle du son de la trompette au dernier jour (*I Cor.*, 15, 52 : *Math.*, 24, 31 ;).

Deux réminiscences de paroles de Jésus méritent d'être notées dans la seconde épître aux Corinthiens. A propos de l'incrédulité du monde, Paul dit : « Le dieu de ce siècle a aveuglé les esprits des incrédules » (*II Cor.*, 4, 4 ;) ; peut-être y a-t-il là une réminiscence de la qualification d'aveugles que Jésus donne aux Pharisiens (*Math.*, 15, 14 ;). « Ai-je commis un péché, dit Paul ailleurs, en m'abaissant pour que vous soyez élevés ? » (*II Cor.*, 11, 7 ;) Cette relation établie entre l'élévation véritable et l'abaissement volontaire, vient certainement de la parole de Jésus : « Celui qui s'abaisse sera élevé » (*Math.*, 23, 12 *et paral.* ;).

Nous avons déjà indiqué en passant quelques-unes des réminiscences de paroles de Jésus que l'on trouve dans l'épître aux Romains : signalons-en encore quelques-unes. « Je n'ai pas honte de l'Évangile de Christ », écrit l'apôtre (*Rom.*, 1, 16 ;). « Celui qui a honte de moi et de mes paroles, avait dit Jésus, le Fils de l'homme aura honte de lui quand il viendra dans la gloire du Père » (*Marc.*, 8, 38 *et paral.* ;). Au second chapitre de la même épître, Paul combat la disposition à juger son prochain en des termes qui rappellent d'une manière beaucoup trop frappante pour être fortuite, ce que Jésus dit sur le même sujet (*Math.*, 7, 1-5 ;). Il y a une allusion très nette à ce que dit Jésus de l'aveuglement des pharisiens dans cette parole de Paul : « Tu crois être le conducteur des aveugles » (*Rom.*, 2, 19 ;). Paul, en écrivant ces mots, avait sans doute présente à l'esprit l'épithète : « Aveugles, conduc-

teurs d'aveugles » que Jésus avait jetée à la face des pharisiens (*Math.*, 15, 14;). Enfin la simplicité que Paul recommande aux Romains (*Rom.*, 16, 19;) nous paraît rappeler la parole de Jésus : « Soyez simples comme des colombes » (*Math.*, 10, 16;).

Paul fait encore la même recommandation aux Philippiens (*Phil.*, 2, 15;). Dans le même verset, il leur recommande de briller comme des lumières dans le monde, ce qui nous paraît rappeler la parole de Jésus : « Vous êtes la lumière du monde » (*Math.*, 5, 14;). Dans la même épître, Paul, faisant allusion à sa conversion, dit que ce qui était pour lui un gain, il le considère maintenant comme une perte (*Phil.*, 3, 7. 8;). Il n'est pas invraisemblable qu'il se souvienne ici de la parole de Jésus : « Que servirait-il à un homme de gagner le monde, s'il perdait son âme? » (*Marc.*, 8, 36;). Enfin, dans la même épître, Paul dit : « Ne vous mettez pas en souci » (*Phil.*, 4, 6;). On peut légitimement admettre qu'en écrivant ces mots, il a présentes à l'esprit les paroles de Jésus sur le souci (*Math.*, 6, 25;)¹.

III — Conclusion.

Nous avons maintenant à tirer les conclusions qui ressortent des matériaux que nous avons réunis. Mais

1. Nous ne croyons pas qu'il y ait dans les épîtres de Paul d'allusion nette au Notre Père. WENDT (*Die Lehre Jesu*, 2^e éd., 176) croit que dans le cri du chrétien : « Abba, Père » (*Rom.*, 8, 15; *Gal.*, 4, 6;), il y a un écho de l'invocation du Notre Père; de même STURM (*ouv. cit.*, II, p. 13); il ne nous semble pas qu'il y ait parallèle. Il faut écarter d'une manière plus décisive encore les parallèles invoqués par BINDEMANN, *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1902 (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, VI, 1). Voir la critique du livre de BINDEMANN, par WENDT dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1902, col. 600 ss.

avant tout, une question se pose : A quelle source Paul a-t-il puisé sa connaissance de la vie et des paroles de Jésus ? Il est impossible de résoudre cette question avec certitude. Il est probable qu'il devait connaître quelque chose de la vie et des paroles de Jésus, dès avant sa conversion, puis, quand il fut en contact plus étroit avec la communauté chrétienne, il s'enquit certainement d'une manière plus précise de ce qui concernait le Maître. Il est enfin infiniment probable que quand Paul vint à Jérusalem, trois ans après sa conversion, les détails sur la vie et les paroles du Christ durent tenir une grande place dans les conversations qu'il eut avec Pierre et Jacques (*Gal.*, 1, 18. 19;). Ceci n'est nullement en opposition avec ce que déclare maintes fois Paul, qu'il tient son Évangile de Dieu et non des hommes, car, pour l'apôtre, l'Évangile, la foi en Christ, ne consiste pas à savoir ce que Jésus a dit ou fait, mais à croire qu'il est le Fils de Dieu, le Messie promis à Israël, qu'il est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification (*Rom.*, 4, 25;). Or cette foi-là, ce n'est pas à ses entretiens avec tel ou tel chrétien que Paul la doit, c'est à l'expérience mystérieuse du chemin de Damas ¹.

Cela posé, voyons de quelle nature est l'intérêt qu'ont

1. Une expression cependant reste obscure. Paul, à propos du récit de la Cène, écrit aux Corinthiens : « J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, à savoir que... » (*I Cor.*, 11, 23;). Comment concilier cette affirmation avec une transmission purement humaine du récit de la Cène ? L'explication la plus vraisemblable nous paraît être de supposer qu'en disant qu'il tient ce récit ἀπὸ τοῦ κυρίου, Paul parle de l'autorité qu'il lui reconnaît et non de la source d'où il le tient. Paul dit dans l'épître aux Galates (1, 1;) qu'il tient son apostolat οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου. On peut supposer qu'il tient le récit de la Cène ἀπὸ τοῦ κυρίου δι' ἀνθρώπων ; cf. PARET, *art. cité*, pp. 60, 67 ; WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingue, 1903, p. 35.

pour Paul les faits de la vie de Jésus et ses paroles¹. De la vie de Jésus, Paul raconte quelques traits d'où ressort ce qu'était le Maître, et surtout il insiste sur la mort et sur la résurrection. Quant aux événements de la vie de Jésus, si Paul les connaît, ils n'ont pour lui aucun intérêt religieux, car ce qui est l'objet de sa foi c'est exclusivement le Christ glorifié, l'être céleste, l'Esprit². C'est pourquoi Paul affiche une indifférence qui étonne au premier abord, à l'égard des détails de la vie de Jésus; il va jusqu'à dire : « Si nous avons connu Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus » (II Cor., 5, 16;)³. Ce qui intéresse Paul dans la vie de Jésus, c'est uniquement ce qui sert de point de départ au développement de sa théologie⁴ : « L'Évangile de Paul, dit avec raison Paret, commence là où finit la vie charnelle du Christ ».

Pour les paroles de Jésus, il ne paraît pas que Paul en

1. Il est superflu de montrer qu'il ne saurait en tous cas être question d'un intérêt strictement historique au sens moderne du mot.

2. *Die Briefe zeigen es unwiderleglich dass diese Details ein unmittelbares Glaubensinteresse für ihn nicht hatte. ... Der eigentliche Gegenstand des Glaubens wie der Predigt des Apostels ist eben nicht Jesus, wie er auf Erden lebte, sondern der $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ oder $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ im Himmel, der in Jesus erschienen war, jetzt als Geist wirksam ist* (VON SODEN, *ouv. cité*, p. 117, 118; cf. p. 165).

3. L'interprétation de SABATIER (*L'apôtre Paul*, p. 57), d'après laquelle il s'agirait seulement ici de la rupture de Paul avec la notion juive du Messie, ne nous paraît pas satisfaisante.

4. STURM (*ouv. cité*, I, p. 17), dit : *Es ist unleugbar, dass Paulus in seinen Briefen, die ja von ausgeprägter lehrhafter Art sind, aus dem irdischen Leben des Herrn im wesentlichen nur das ausdrücklich verwendet, was ihm eine unmittelbare Heilsbedeutung besitzt, und dass für ihn in dieser Beziehung zunächst der Tod, daneben dann die Auferstehung und ausserdem noch der Eintritt des Präexistenten in die Menschheit in Betracht kommen.*

5. PARET, *ouv. cité*, p. 61. H. HOLTZMANN, dit très justement : *Die geschichtliche Person Jesu ist in eine transcendente Grösse umgesetzt worden.*

connaisse tel groupe plutôt que tel autre. Il est remarquable que Paul ne cite des paroles de Jésus, que pour donner des directions pratiques, pour régler des questions de détail ¹. C'est à cela que tient la fréquence toute particulière des citations, des allusions et des réminiscences de paroles de Jésus dans la première épître aux Corinthiens. On sait en effet que cette épître a un caractère très pratique, qui tient à ce qu'en l'écrivant, Paul a eu le dessein de répondre aux questions que lui avaient posées les Corinthiens. Au contraire, il n'arrive jamais que Paul appuie sur une parole de Jésus un des grands principes de sa théologie, la justification par la foi, l'efficacité de la mort du Christ, l'abolition de la loi ². Paul n'invoque l'autorité du Christ que dans les questions accessoires, jamais dans les questions essentielles ³.

En résumé, Paul connaît probablement assez bien la vie du Christ. Il n'en parle que peu, mais, comme le remarque Schmoller, « ce qu'il dit suppose la connaissance de plus, et même du tout ⁴ ». Mais la vie de Jésus n'a pas pour lui d'intérêt directement religieux, si ce n'est d'être la base de sa théologie. Les conseils et l'exemple de Jésus ont pour Paul une grande autorité, mais ils ne sont pas la seule autorité, ni même la plus

1. Encore Paul invoque-t-il l'autorité de l'Ancien Testament à côté de celle des paroles de Jésus; I Cor. 9, 14; nous en fournit un exemple curieux.

2. Il est à remarquer que Paul n'invoque jamais l'autorité de Jésus dans sa lutte contre le judaïsme; cf. PARET, *art. cité*, pp. 30, 31.

3. *Nicht eben in Haupt, sondern gerade in Nebensachen* (PARET, *art. cité*, p. 31).

4. *Art. cité*, p. 665.

haute autorité. Leur valeur paraît dépendre autant de leur contenu que de leur auteur.

Le Christ de Paul, ce n'est donc pas le Jésus qui a parcouru la Judée et la Galilée, qui a parlé et qui a agi ; c'est le Christ qui lui est apparu sur le chemin de Damas, c'est l'Esprit qui donne la vie ¹.

1. Il va sans dire que nous ne voulons pas mettre en doute par là l'unité fondamentale du Christ historique et du Christ glorifié.

DEUXIÈME PARTIE

LES IDÉES

INTRODUCTION

Nous avons essayé, dans la première partie de cette étude, de nous faire une idée de la position de l'apôtre Paul à l'égard de son Maître, en nous bornant à considérer les choses de l'extérieur, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Il nous faut maintenant pénétrer au cœur même de notre sujet, et examiner la théologie paulinienne dans son rapport avec l'enseignement de Jésus.

Nous nous placerons d'abord pour nous orienter, à un point de vue très général, et nous nous demanderons : qu'est-ce qui constitue l'essence de l'Évangile d'après Jésus et d'après Paul ? La question de l'ordre à adopter dans la suite est assez délicate. Le même plan ne convient pas en effet, pour exposer l'enseignement de Jésus ou la théologie de Paul. Pour exposer l'enseignement de Jésus, il faut partir de l'idée centrale de sa prédication, à savoir de l'idée du Royaume de Dieu, et tout lui subordonner. Il faut traiter d'abord de la nature du Royaume, puis des conditions d'entrée dans le Royaume.

.....

Le système paulinien s'ordonne suivant un plan très différent : le point de départ en est le fait du péché, car la théologie de Paul n'est pas un système de métaphysique abstraite, mais une doctrine tournée tout entière vers les conséquences pratiques, aussi reste-t-elle intelligible, si on ne se place tout d'abord en présence du fait du péché qui donne à toute la pensée religieuse de l'apôtre son caractère propre. La doctrine du péché une fois posée, les différents chapitres de la théologie paulinienne s'enchaînent logiquement : Théologie proprement dite, Christologie, Sotériologie, Morale.

Nous avons donc à choisir entre ces deux plans, ou encore à établir un plan intermédiaire. Il est certain que notre choix dépend exclusivement de la nature même de notre étude. Si nous nous étions proposé de suivre la pensée de Jésus dans ses premières transformations, le premier plan devrait être adopté, si au contraire nous nous proposons de faire ici une comparaison entre Jésus Christ et Paul, il faudrait chercher une voie moyenne. Mais la tâche que nous nous sommes fixée est d'étudier le paulinisme au point de vue particulier de ses rapports avec l'enseignement du Maître. C'est donc le paulinisme qui doit rester l'objet central de notre étude ; aussi suivrons-nous le plan de la théologie paulinienne¹. L'inconvénient que présente cette méthode, c'est de ne pas mettre suffisamment en relief l'originalité propre des deux doctrines considérées. Mais cet inconvénient sera, croyons-nous, évité, si nous commençons par mettre en lumière les caractères essentiels de l'enseignement de Jésus et du système paulinien.

1. Il va sans dire que dans chaque chapitre nous suivrons l'ordre chronologique.

CHAPITRE I

VUE GÉNÉRALE. — L'ESSENCE DU CHRISTIANISME D'APRÈS JÉSUS ET D'APRÈS PAUL.

Avant d'entrer dans le détail, il n'est sans doute pas inutile de chercher à avoir sur les relations de la théologie paulinienne et de l'enseignement de Jésus-Christ une vue d'ensemble, et pour cela, de comparer dans leurs grandes lignes l'enseignement de Jésus et la prédication de Paul. La question à laquelle nous avons à répondre est celle-ci : Quelle est, d'après Jésus et d'après Paul, l'essence de l'Évangile ?

Une observation préliminaire s'impose ici. Ce que Paul entend par le terme d'Évangile n'est pas identiquement ce que Jésus entendait par le même mot¹. Pour Jésus, l'Évangile est la bonne nouvelle de la proximité du Royaume, ainsi que cela ressort de cette déclaration de Marc : « Jésus vint en Galilée prêchant l'Évangile de Dieu, disant : Le Royaume de Dieu est proche, convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc*, I, 14-15 ;). Pour Paul, au contraire, l'Évangile est une doctrine théologique sur le Christ (*I Thess.*, 3, 2 ; *Gal.*, 1, 7 ; *II Cor.*, 9, 13 ; *Rom.*, 1-3 ; *Phil.*, 1, 27 ;). Il n'est pas essentiellement la bonne nouvelle du salut, mais un enseignement touchant cette bonne nouvelle. Il y a là sans doute, avant tout, une question de vocabulaire, elle n'est cependant

1. Sur le sens primitif du mot, cf. J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, pp. 31 ss.

pas négligeable, car elle exprime nettement un fait d'une importance considérable : la substitution par Paul d'une théologie à la prédication de Jésus.

Passons maintenant au fond même des choses :

A considérer l'enseignement de Jésus d'une manière tout extérieure, on est frappé d'abord de la fréquence extrême des termes de Royaume de Dieu et de Royaume des Cieux. Le Royaume est le centre de l'enseignement de Jésus. Conformément au sens même des mots, il est, ou plutôt il sera une communauté ne comprenant dans son sein que des enfants de Dieu, c'est-à-dire des gens qui lui obéissent exclusivement¹. Ce Royaume est futur², il n'est pas actuellement réalisé, mais viendra à un moment que Dieu seul connaît (*Math.*, 24, 36 *et paral.*;). Les paroles de Jésus où le Royaume apparaît comme futur sont très nombreuses. Sa première prédication est celle-ci : « Le Royaume de Dieu approche » (*Marc*, 1, 15; *Math.*, 4, 17; cf. *Math.*, 10, 7;). Quand Jésus dit à ses disciples : « Je vous le dis, en vérité, il y a quelques-uns de ceux qui sont ici présents qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils aient vu le Royaume de Dieu venir avec puissance » (*Marc*, 9, 1 *et paral.*), il est évident qu'il a l'idée très nette d'un moment, dans le temps, qui sera celui de l'avènement du règne de Dieu. La même idée est encore impliquée dans la prière que Jésus enseigne à ses dis-

1. Sur l'idée du Royaume dans l'enseignement de Jésus : J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2^e éd. Göttingue, 1902. BALDENSPERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, Strasbourg 1888, pp. 107 ss.; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, 188 ss.; TITIUS, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, Fribourg, Leipzig, 1895.

2. Cf. EHRHARDT, *La récente controverse sur l'eschatologie de Jésus en Allemagne*, 1895 (Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*). J. WEISS dit très justement : « *Alles Messianische herauszuexegisieren ist ein unerhörter Gewaltstreich* » (*ouv. cité*, p. 65).

ciples : « Que ton Règne vienne » (*Math.*, 6, 10; *Luc.*, 11, 2;).

Quelques déclarations de Jésus semblent, il est vrai, aller à l'encontre de cette manière de voir, et présenter le Royaume comme un état intérieur se développant progressivement. Il en est ainsi, par exemple, de quelques-unes des paraboles du Royaume, de celles qui sont connues sous les titres de Paraboles du semeur (*Marc*, 4, 3 ss. *et paral.*), de l'ivraie (*Math.*, 13, 24 ss.), du grain de moutarde, du levain (*Marc*, 4, 30-39, *et paral.*). Dans ces textes, le Royaume de Dieu assimilé à une graine ou à un ferment, semble bien être présenté comme un germe qui n'a qu'à se développer. Mais il ne faut pas oublier que l'idée d'un développement organique est une idée essentiellement moderne; pour les anciens, ce n'est pas par une évolution naturelle, mais par un véritable miracle que la plante sort de la graine¹. Ce que Jésus demande à ses disciples d'avoir en eux. — et qui est représenté dans les paraboles par le levain ou par la semence, — c'est un antécédent du Royaume, ce n'en est pas la cause, c'est encore moins le Royaume en puissance.

Une objection plus grave peut être tirée du passage *Luc*, 17, 20. 21; Les pharisiens demandent à Jésus : Quand viendra le Royaume? il leur répond : « Le Royaume de Dieu ne viendra pas avec éclat. On ne dira pas : Il est ici, ou il est là, voici le Royaume de Dieu est au milieu de vous », (*ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*). Avant de faire l'exégèse de ce passage, il faut observer qu'il perd en tous cas beaucoup de son importance, par le fait qu'il ne se trouve que dans l'Évangile de Luc, car son authen-

1. L'abbé Loisy (*Revue critique*, 1903, II, p. 267) présente des considérations analogues. « Cette idée du développement, dit-il, tient bien

tivité n'est pas élevée au dessus de tout soupçon¹. En interprétant ἐν τῇς ὑμῶν d'après *Math.*, 23, 26; *Ps.*, 103, 1; 109, 22; (LXX.), c'est-à-dire en lui donnant le sens de « dans vos cœurs »², on arriverait à ce résultat, que, au moment où Jésus parle, le Royaume est réalisé dans le cœur de ceux qui l'écoutent, qu'il est ainsi d'ordre moral et non d'ordre eschatologique. Mais cette interprétation convient mal au passage qui nous occupe. Les pharisiens qui interrogent Jésus partent de l'idée que le Royaume de Dieu est à venir. Or, cela n'est nullement contesté par Jésus, il dit que le Royaume de Dieu ne viendra pas avec éclat, mais non qu'il ne viendra pas. Il affirme que lorsqu'il viendra, il ne sera pas réalisé dans un endroit donné, en sorte que tous ceux qui s'y trouveront y entrent, mais qu'il sera réalisé dans le cœur des croyants, c'est-à-dire par tous ceux dont les sentiments remplissent les conditions mises à l'entrée dans le Royaume. Le seul moyen de sortir de la difficulté très réelle que présente ici le mot ἐν τῇς est de supposer qu'il

peu de place dans l'Évangile si tant est qu'elle y soit; même dans les paraboles du sénévé et du levain, il n'y a pas autre chose que l'idée de la prochaine et inexplicable transformation [*nous dirions plutôt apparition*] du Royaume... La comparaison du sénévé et du levain avec le Royaume des cieux ne porte pas sur la force vitale ni sur la puissance du ferment, mais sur la disproportion apparente de la cause à l'effet, du commencement avec la fin ».

1. Il faut avant tout écarter comme artificielle l'interprétation de TERTULLIEN, *inter vos est id est in manu, in potestate vestra*; cf. HOLTZMANN, *Hand Commentar zum Neuen Testament*, I, 1 *die Synoptiker*, 3^e éd., Tubingue, Leipzig, 1901, pp. 393, 394.

2. J. WEISS dit de cette interprétation qu'elle convient dans le contexte : *wie die Faust aufs Auge* (*Die Predigt Jesu...*, p. 85). D'après cet auteur (*ibid.*, p. 87.), Jésus, en prononçant cette parole, aurait voulu seulement répondre à une question insidieuse des pharisiens.

provient d'une faute de traduction pour *ἔσται*¹, ou que, d'une manière quelconque, le présent ait ici le sens du futur. En tous cas, le caractère eschatologique de la notion du Royaume de Dieu chez Jésus, ne saurait être sérieusement contesté au nom de ce seul passage dont l'authenticité est douteuse et le sens obscur.

La prédication du Royaume, c'est-à-dire l'annonce de la proximité de sa venue et l'exhortation à s'y préparer, constitue l'essence de l'Évangile de Jésus. Les textes qui viennent à l'appui de cette affirmation sont extrêmement nombreux, aussi nous bornerons-nous à en indiquer quelques-uns. L'auteur de notre premier évangile caractérise ainsi l'activité de Jésus : « Il parcourait le pays, prêchant l'Évangile du Royaume » (*Math.*, 4, 23 ; 9, 35 ;). Quand Jésus envoie ses disciples prêcher l'Évangile, il leur dit : « Annoncez que le Royaume de Dieu est proche » (*Math.*, 10, 7 ;). Dans l'évangile de Luc, Jésus déclare lui-même : « Il faut que j'annonce l'Évangile, car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (*Luc*, 4, 43 ; cf. *Math.*, 24, 14 ; *Luc*, 8, 1 ; 9, 2 ;). L'idée du Royaume est tellement centrale pour Jésus, qu'elle domine tous les moments de sa pensée. Toute sa sotériologie, s'il est permis d'employer ce terme technique à propos de quelque chose d'aussi peu théologique que la pensée de Jésus, consiste uniquement à faire connaître les conditions d'entrée dans le Royaume. Toute sa morale consiste à enseigner comment doivent se conduire ceux qu'il appelle les enfants du Royaume.

Le salut pour Jésus², c'est l'entrée dans le Royaume

1. On sait que dans les langues sémitiques il est très aisé de confondre le présent et le futur.

2. Sur le contenu de cette notion du salut, voir l'étude de MÉNÉGOZ,

de Dieu ¹. Un passage de la péricope du jeune homme riche ne laisse subsister aucun doute sur ce point. Jésus dit : « Qu'il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu » ; à quoi les disciples répondent : « Qui peut donc être sauvé ? » (*Marc.*, 10, 24. 26 *et paral.*). L'identification de l'entrée dans le Royaume et du salut n'a d'ailleurs rien qui doive nous surprendre, car Jésus enseigne que le Royaume est préparé dès l'origine du monde pour ceux que le Père a choisis. Dans la péricope du jugement dernier, le juge dit à ceux qui sont à sa droite : « Venez, vous les élus de mon Père, recevez le Royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde » (*Math.*, 25, 34;). Jésus dit de même au petit groupe de ses disciples : « Ne crains rien, petit troupeau, car il a plu au Père de te donner le Royaume » (*Luc*, 12, 32;).

Le Royaume est le bien suprême. Jésus le compare à un trésor, ou à une perle de grand prix (*Math.*, 13, 44. 45;). Il le déclare un bien si précieux, que pour y entrer, il ne faut pas hésiter à sacrifier un de ses membres (*Marc.*, 9, 47 *et paral.* cf. *Math.*, 19, 12;). La perspective seule du Royaume est tellement belle, que Jésus proclame heureux, uniquement parce qu'un jour ils entreront dans le Royaume, ceux qui sont actuellement pauvres et persécutés (*Math.*, 5, 3. 10;). Jésus déclare enfin que le Royaume doit être l'objet exclusif de la recherche des croyants : « Cherchez avant tout le Royaume de Dieu et sa justice, dit Jésus à ses disciples à propos des soucis, et toutes choses vous seront données par surcroît » (*Math.*, 6, 33; *Luc*, 12, 31;).

Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ (Publications diverses relatives au fidéisme, Paris, 1900, pp. 387-415).

1. On ne trouve d'ailleurs pas chez Jésus de notion abstraite du salut.

De cette rapide esquisse de l'enseignement de Jésus, il ressort, nous semble-t-il, avec une entière évidence, que l'idée du Royaume est l'idée centrale de l'enseignement de Jésus, l'annonce du Royaume l'essence de sa prédication.

Un simple coup d'œil jeté sur les épîtres de Paul suffit pour démontrer que l'idée centrale de la prédication de l'apôtre n'est nullement celle qui forme l'essence de l'Évangile de Jésus. Écrivant aux Corinthiens, Paul dit lui-même ce qui constitue l'essence de son enseignement : « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, déclare-t-il, que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (I *Cor.*, 2, 2;). Si l'apôtre borne son enseignement à cela, c'est que pour lui Jésus-Christ nous a été fait de la part de Dieu « sagesse, justice, sanctification et rédemption » (I *Cor.*, 1, 30;).

Ce qui vient en première ligne dans la prédication de l'apôtre, c'est donc Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est le seul moyen de salut.

Quant au salut lui-même, nous verrons plus loin qu'il comprend pour Paul deux éléments. Le premier est l'appropriation à chaque individu du salut réalisé en Jésus-Christ, c'est le pardon des péchés, l'adoption par Dieu, le gage reçu par le don de l'Esprit de la rédemption future. Le second élément, c'est la pleine possession de la vie, l'achèvement de l'œuvre dont la justification n'a été que le commencement. A vrai dire, l'idée du Royaume de Dieu ne manque pas complètement chez Paul¹. La vocation adressée par Dieu pour le salut de l'humanité est, aux yeux de Paul, un appel à entrer dans le Royaume.

1. On trouve le terme de Royaume de Dieu neuf fois dans les épîtres pauliniennes. Sur l'idée du Royaume chez Paul, voir WENDT, *Die Lehre Jesu*, pp. 270-272.

L'apôtre, écrivant aux Thessaloniens, les exhorte à se conduire d'une manière digne de Dieu qui les a appelés à entrer dans son Royaume et dans sa gloire (I *Thess.*, 2, 12;). Pour engager ses lecteurs à rompre avec le péché sous toutes ses formes, Paul leur écrit : « Ceux qui agissent ainsi n'hériteront pas du Royaume de Dieu » (*Gal.*, 5, 21; I *Cor.*, 6, 9. 10; *Eph.*, 5, 5; cf. I *Cor.*, 15, 50;).

Il y a donc accord fondamental entre l'enseignement de Jésus et la prédication de son apôtre. Pour l'un et pour l'autre, l'avènement du Royaume sera la pleine réalisation du salut, et pour chaque individu, être sauvé, c'est entrer dans le Royaume de Dieu. Mais malgré tout, il subsiste entre les deux enseignements une différence importante : l'idée du Royaume est loin d'occuper la même place chez Paul que chez Jésus. A quoi tient donc cela? L'objet central de l'enseignement de Jésus, c'est le salut dans sa réalité concrète. L'objet central de la théologie paulinienne, c'est l'analyse des moyens par lesquels le salut se réalise. Affaire de tempérament, sans doute pour une large part. Paul était un esprit naturellement porté à l'analyse, et cette tendance avait été renforcée en lui par l'éducation rabbinique qu'il avait reçue. L'esprit de Jésus au contraire, était étranger aux subtilités de la théologie; il saisissait les choses dans leur réalité vivante, sans se préoccuper d'en chercher avec détail le comment et le pourquoi. Jésus prêche le salut, Paul enseigne, — et c'est là l'originalité propre de sa théologie, — le comment du salut. Il y a chez Paul une sotériologie qui forme un système très complet, et qu'il a créée de toutes pièces, car Jésus n'avait pas élaboré de sotériologie, mais s'était borné à mettre à l'entrée dans le Royaume des

conditions très simples, qui d'ailleurs dérivait de la nature même des choses.

Dans la théologie paulinienne, le Christ prend la place que le Royaume de Dieu occupait dans l'enseignement de Jésus. C'est que, par suite des conditions dans lesquelles le christianisme de Paul était né, le Christ crucifié et ressuscité devait occuper dans sa pensée une place centrale. La chose importante entre toutes pour lui, c'est d'être en Christ. Ceux qui sont en Christ ont d'ailleurs l'assurance d'entrer dans le Royaume, quand le Royaume viendra. Par ce trait, qui lui est propre, le paulinisme rejoint par un certain côté l'enseignement de Jésus, car dans le petit cercle des disciples, l'attachement à la personne du Maître avait toujours été inséparable de la fidélité à son enseignement et de l'attachement au Royaume.

CHAPITRE II

LE PÉCHÉ

I. — *L'enseignement de Jésus-Christ sur le péché.*

Il n'y a pas dans l'enseignement de Jésus, tel que nous le connaissons, de théorie du péché; nous voyons cependant que le fait du péché occupe une grande place dans ses préoccupations; mais il l'envisage toujours comme un fait concret, et non comme un principe général. Ce qui prouve nettement le caractère exclusivement pratique de l'enseignement de Jésus sur le péché, c'est qu'on ne trouve jamais dans ses paroles le mot *ἁμαρτία* au singulier, dans le sens de « principe du péché, » sens que ce mot a très souvent chez Paul.

Il n'y a pas en effet chez Jésus de déclarations sur le principe du péché, sur son essence, sur son origine, sur son évolution; mais de ses paroles, on peut dégager un tableau concret du péché. Ce sont les divers traits de ce tableau que nous voulons essayer de recueillir ici.

Jésus, on le sait, ne se donne pas comme le créateur d'une religion nouvelle, mais se place toujours sur le terrain de la religion de son temps, aussi le péché lui apparaît-il d'abord comme une transgression de la loi : « Celui qui transgresse un seul des commandements de la loi, et qui enseigne ainsi les hommes, sera, dit-il, le plus petit dans le Royaume des cieux » (*Math.*, 5, 19;). Jésus fait siens et renouvelle des commandements

comme « Tu ne tueras point, » ou « tu ne commettras pas adultère » (*Math.*, 5, 21. 27;). Mais on se tromperait gravement si on concluait de là que l'enseignement de Jésus sur le péché n'est que la reproduction de la notion juive du péché.

Ce qu'il y a de nouveau dans l'enseignement de Jésus, c'est d'abord une interprétation infiniment plus rigoureuse des commandements de la loi juive. Ce qui est péché pour lui, ce n'est pas seulement la violation effective et grossière de la loi. le meurtre ou l'adultère, mais c'est la révolte intérieure contre la loi, c'est l'intention mauvaise, le sentiment contraire, non pas à la lettre, mais à l'esprit du commandement. La haine et la colère sont aussi coupables que le meurtre, la convoitise des yeux est déjà un adultère (*Math.*, 5, 21. 22. 28;).

Nous pouvons déterminer d'une manière plus précise encore ce qu'est pour Jésus le péché, en rappelant comment il résumait toute la loi. A un scribe qui l'interrogeait sur le plus grand commandement, Jésus répondit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée, tel est le premier et le plus grand commandement, et voici le second qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Toute la loi et les prophètes se réduisent à ces deux commandements » (*Marc*, 12, 28-31 et *paral.*;). De cette formule, il résulte directement que le péché, transgression de la loi, est tout ce qui est contraire à l'amour de Dieu et du prochain.

Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par l'étude du récit du jugement dernier qui nous est conservé dans l'évangile de Mathieu (*Math.*, 25, 31-46;). Il est assez difficile de dire dans quelle mesure ce récit est un enseignement prophétique, dans quelle mesure il est une

neuf autres au désert pour aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il la retrouve? Lorsqu'il l'aura retrouvée, il la mettra tout joyeux sur ses épaules et, venant dans sa maison, il appellera ses amis et ses voisins disant : Réjouissez-vous avec moi car j'ai trouvé ma brebis qui était perdue ». Le sens de cette parabole est très simple. La brebis perdue dont il est ici question, c'est évidemment le pécheur qui s'éloigne de Dieu et qui s'égare loin de lui. La conclusion de la parabole confirme nettement cette interprétation ¹. « Ainsi je vous le dis, ajoute Jésus, il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance » (*Luc*, 15, 7). Il résulte de là que quand un homme pèche, Dieu le perd, et qu'il le retrouve quand le pécheur se convertit ².

La parabole de l'enfant prodigue qui suit immédiatement celles de la brebis et de la drachme perdues (*Luc*, 15, 11-32;), n'a pas en ce qui concerne la notion du péché un sens différent. Le péché de l'enfant prodigue ce n'est pas, en principe du moins, la débauche à laquelle il se livre, c'est le fait d'avoir quitté son père sans répondre à son amour. La débauche n'est que la conséquence de cet abandon de la maison paternelle, mais le péché dans son principe c'est essentiellement le fait d'avoir quitté son père; pour l'homme que représente la parabole, c'est s'être éloigné de Dieu.

La même idée ressort nettement d'un certain nombre

1. Ce qui prouve que cette conclusion fait bien partie de la parabole, c'est qu'on la trouve chez Mathieu qui n'a pas la même introduction que Luc.

2. La parabole de la drachme perdue qui ne se trouve que dans Luc (15, 8-10;), n'ajoute rien à la parabole de la brebis perdue.

d'autres paroles de Jésus : « Nul ne peut servir deux maîtres, dit-il par exemple, vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » (*Math.*, 6, 24; *Luc.*, 16, 13;). Ainsi la conduite normale de l'homme consiste à servir Dieu et à lui obéir¹. Le péché sera d'obéir au contraire de Dieu, à ce que Jésus appelle ici Mammon, c'est-à-dire la richesse du monde².

L'attachement aux richesses constitue donc pour Jésus un péché. L'épisode de la rencontre de Jésus et du jeune homme riche met cette idée en lumière (*Marc.*, 10, 17-31; *Math.*, 19, 16-30; *Luc.*, 18, 18-30;). On connaît cette histoire qui nous est rapportée avec des variantes négligeables par nos trois évangiles synoptiques. Un jeune homme est venu trouver Jésus et lui a demandé ce qu'il devait faire pour avoir la vie éternelle. Jésus lui rappelle les commandements : le jeune homme réplique qu'il les a observés dès sa jeunesse; Jésus lui déclare alors : « Il te manque une chose (*Matthieu ajoute* : si tu veux être parfait) va, vends tout ce que tu as et le donne aux pauvres, tu auras alors un trésor dans le ciel, puis viens et suis-moi. » Mais le jeune homme entendant cela s'éloigna fort triste car, ajoutent nos évangiles, il avait de grands biens. Jésus le voyant s'en aller dit à ses disciples : « Combien il est difficile que ceux qui ont des richesses entrent dans le Royaume de Dieu »; puis il reprend cette affirmation en disant : « Il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est qu'un riche entre dans le Royaume de Dieu. »

On a beaucoup discuté sur le sens de cette parolope.

1. C'est là une idée que l'on rencontre souvent dans l'Ancien Testament, cf. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 109.

2. WILKE GRIMM, *Clavis*, p. 270.

Certains ont cru que Jésus y condamnait absolument la richesse; d'autres se sont contentés de dire qu'il présentait la pauvreté comme un état de perfection supérieure, faisant l'objet de ce que la théologie catholique appelle un conseil évangélique. Ni l'une ni l'autre de ces deux interprétations ne nous paraît acceptable. Si Jésus dit qu'il est difficile à un riche d'être sauvé, c'est précisément qu'il vient de le constater. Mais ce qu'il dit de l'attachement aux richesses, il le dirait aussi bien de n'importe quel autre attachement. N'a-t-il pas dit en effet : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi, et celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi? » (*Math.*, 10, 37 ; cf. *Luc*, 14, 26. 27.) D'ailleurs Marc, notre plus ancien évangile, donne la déclaration de Jésus sous une forme générale : « Qu'il est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu » (*Marc*, 10, 24;), et les trois évangiles donnent à la suite de l'épisode une même déclaration de Jésus. En réponse à cette question des apôtres : « Qui peut donc être sauvé? » Jésus déclare : « Quant aux hommes cela est impossible, mais non quant à Dieu, car tout est possible à Dieu » (*Marc*, 10, 26. 27 *et paral.*). Par là, le sens de la péricope est, nous semble-t-il, éclairé; ce qui est un obstacle au salut et, par conséquent ce qui constitue un péché, ce n'est pas la richesse en elle-même, mais l'attachement à quelque chose qui n'est pas Dieu ¹.

C'est pour cela aussi que Jésus blâme les soucis, non parce que leur objet est injuste, mais parce qu'ils naissent d'un manque de confiance envers Dieu et qu'ils sont un

1. Il est vrai que d'après la parabole du riche et de Lazare (*Luc*, 16, 19-31;), la richesse par elle-même constituerait un péché, mais comme ce sont là des idées particulières au troisième évangile, il est probable qu'elles ne reflètent pas exactement la pensée de Jésus.

attachement coupable à quelque chose d'autre que le Royaume de Dieu et sa justice (*Math.*, 6, 25-33;)¹.

Nous avons dans les évangiles, comme une contrepartie de ces déclarations de Jésus sur l'attachement aux choses du monde, qui constitue le péché : « Si quelqu'un veut venir après moi, dit Jésus, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive; celui qui veut sauver sa vie la perdra, celui qui perd sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera » (*Marc*, 8, 34-36, *et paral.*). Ainsi le renoncement aux choses du monde, le sacrifice de soi-même, la souffrance volontairement acceptée, voilà la conduite normale de l'homme. Au contraire, l'égoïsme et l'attachement au monde constituent le péché.

Si Jésus considère l'attachement au monde comme un mal, c'est en vertu du principe qu'il expose ainsi à ses disciples : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre où le ver et la rouille les rongent, et où les voleurs les percent et les dévorent, mais amassez-vous des trésors dans le ciel... car là où est votre trésor, là sera aussi votre cœur » (*Math.*, 6, 19-21;).

Le péché consiste donc à faire volontairement partie du monde qui est mauvais et destiné à périr. Il empêche l'homme de s'attacher à ce qui ne pérît pas. Considéré à ce point de vue, le péché n'est pas seulement un acte mauvais, il est encore un acte inintelligent, contraire aux véritables intérêts de l'homme.

Mais d'autre part, le péché est aussi une offense envers Dieu. Quand Jésus apprend à ses disciples à dire à Dieu : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons

1. Peut-être que la purification du temple par Jésus (*Marc*, 11, 15-17 *par.*) implique la même idée.

à ceux qui nous ont offensés » (*Math.*, 6, 12; *Luc*, 11, 4;)¹, il est évident que cela implique que par le péché, Dieu est offensé comme un homme peut être offensé par un autre homme. La parabole de l'enfant prodigue, en même temps qu'elle présente le péché comme un éloignement de Dieu, et, par là même, en fait aussi une offense contre Dieu, car le père de la parabole est outragé par l'ingratitude de son fils. Cela est tellement évident, que tout l'intérêt de la parabole consiste à montrer comment l'amour triomphe dans le cœur du père, de l'orgueil outragé (*Luc*, 15, 11-32;).

Par le fait même que le péché est une offense envers Dieu, il équivaut à une dette contractée vis à vis de lui. Il en est ainsi, par exemple, dans la parabole du serviteur impitoyable. Un maître veut régler ses comptes avec ses serviteurs. A l'un d'eux qui lui doit dix mille talents et qui ne peut payer, il remet sa dette. Ce dernier rencontrant un compagnon de service qui lui doit cent deniers, et qui, lui non plus, ne peut payer, le traite avec une dureté impitoyable, refusant même de lui accorder un délai. Le maître mis au courant de ce qui s'est passé s'irrite contre son serviteur et le traite comme il avait traité son compagnon de service. Et Jésus conclut ainsi : « C'est ainsi que vous traitera mon Père céleste si vous ne pardonnez pas, chacun à son frère de tout son cœur » (*Math.*, 18, 21-35;). Cette conception du péché-dette est étroitement apparentée à celle du péché-offense que nous signalions plus haut. On sait en effet que

1. L'Évangile de Marc qui, on le sait, ne donne pas l'oraison dominicale, contient une parole de Jésus qui rappelle cette demande : « Quand vous priez, dit Jésus, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez-lui, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne vos péchés » (*Marc*, 11, 25;).

d'après la conception juive, tout péché appelle une expiation et que par là, le pécheur reste le débiteur de Dieu qu'il a offensé.

A ces diverses idées, il faut en joindre une autre. Le péché est comparé par Jésus à la stérilité d'un arbre. C'est ce qui ressort de l'obscur péricope du figuier maudit (*Marc*, 11, 12-14. 20-25; *Math.*, 21, 18. 19;). Jésus s'approchant du figuier couvert de feuilles, et n'y trouvant pas de fruits, le maudit. L'arbre aussitôt se dessèche¹. Marc ajoute une réflexion qui nous dérouté : « Ce n'était pas, dit-il, la saison des figues ». Nous n'avons pas à rechercher ici quelle a pu être la forme primitive de cette péricope². Une chose d'ailleurs est certaine, c'est que Jésus ne reproche pas autre chose au figuier que sa stérilité. Il est évident qu'il n'a pas agi par un mouvement d'humeur venant de sa faim déçue, mais qu'il a voulu, soit raconter une parabole, soit accomplir un acte symbolique pour exprimer cette idée, que Dieu blâme et condamne la stérilité de l'homme. Il en est en tous cas ainsi dans la parabole du figuier stérile que Luc rapporte (*Luc*, 13, 6-9;), et qui n'est peut-être qu'une transformation du récit un peu obscur de Marc.

La condamnation de ceux qui ne portent pas de fruits, c'est-à-dire qui ne remplissent pas la mission que Dieu leur a confiée, et qui, au lieu de bonnes actions, n'en accomplissent que de mauvaises, semble avoir fait partie de la première prédication de Jésus. de celle qui lui est commune avec Jean Baptiste. « Voici, disait le précurseur, la cognée est déjà mise à la racine des arbres, tout arbre donc qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et

1. Il en est ainsi d'après Mathieu. D'après Marc, les disciples passant le lendemain au même endroit trouvent le figuier desséché.

2. Cf. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, pp. 95-98.

jeté au feu » (*Math.*, 3, 10; *Luc*, 3, 9;), et tout à la fin de sa vie, dans la parabole des deux fils (*Math.*, 21, 28-31;), Jésus parle encore de la nécessité d'une obéissance active et non d'une soumission purement extérieure. Cette parabole n'est d'ailleurs qu'une illustration de ce qu'avait dit Jésus : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux, mais ceux-là seuls qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 7, 21;).

A ce que nous venons de dire, il convient peut-être d'ajouter une autre manière de considérer le péché, que l'on trouve par moments chez Jésus. Il s'agit d'un péché que l'on pourrait appeler en quelque sorte, « péché à la deuxième puissance ». C'est le péché de ceux qui refusent d'accepter la prédication de Jésus et s'endurcissent. C'est ainsi que Jésus maudit les villes de Galilée. Il annonce à Bethsaïda et à Chorazin qu'elles seront traitées au jour du jugement plus rigoureusement que Tyr et que Sidon, et à Capernaüm qu'elle sera abaissée jusqu'en enfer et traitée plus sévèrement que Sodome (*Math.*, 11, 20-24 et *paral.*). Or ce ne sont pas des crimes et des hontes comparables à ceux de ces villes, types de la corruption païenne, que Jésus reproche aux villes de Galilée, c'est uniquement qu'elles n'ont pas reçu sa prédication.

Les différents traits que nous avons successivement notés au cours de notre étude, ne sont pas, dans la pensée et dans l'enseignement de Jésus, aussi nettement distingués l'un de l'autre. Ils se fondent au contraire et se combinent pour former une image du péché singulièrement vivante et saisissante. On pourrait la résumer en disant que pour Jésus le péché est l'état de l'homme qui ne remplit pas le rôle qu'il doit remplir ici bas, qui, au lieu de

s'attacher à Dieu, et par là de vivre d'une vie d'amour, de dévouement et de charité, s'écarte de son Père, s'attache aux choses du monde, et ne porte pas les fruits que Dieu est en droit d'attendre de lui.

Nous avons maintenant à voir quelles sont d'après Jésus les conséquences du péché. Deux moments doivent ici être distingués dans sa pensée. Pour lui, le péché a d'abord des conséquences actuelles, puis des conséquences eschatologiques. Jésus voit des conséquences directes du péché dans tous les maux dont souffre l'humanité. Les maladies, les souffrances physiques de toute nature, résultent d'après lui, directement du péché. C'est pour cela que quand les envoyés de Jean-Baptiste viennent lui demander s'il est le Messie promis, ou s'il faut en attendre un autre, Jésus répond : « Allez et annoncez à Jean ce que vous voyez et ce que vous entendez : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent » (*Matth.*, 11, 4. 5; *Luc.*, 7, 22); c'est-à-dire : la puissance du péché est vaincue par moi. Mais rien ne montre d'une manière plus saisissante cette relation intime du péché et de la souffrance, que le récit de la guérison du paralytique (*Marc.*, 2, 1-12 et *paral.*), où nous voyons Jésus répondre à un homme qui implore sa guérison, en lui disant : « Tes péchés te sont pardonnés ». Il ne convient pas en effet d'attribuer à Jésus, je ne sais quelle intention didactique, et de supposer qu'il veut dire au paralytique que la guérison de l'âme est plus nécessaire que celle du corps, car la distinction radicale que cette interprétation suppose entre le corps et l'âme est toute moderne, elle n'existait pas pour Jésus. Cette explication doit d'ailleurs être écartée à cause de la discussion qui suit. Jésus dit aux pharisiens qui murmurent : « Pourquoi murmurez-vous

en vous-mêmes ? Lequel est le plus facile, dire au paralytique : Tes péchés te sont pardonnés, ou bien de lui dire : Lève-toi, prends ton lit et marche ? Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés : Lève toi, dit-il au paralytique, prends ton lit et va dans ta maison. Il se leva, ajoute l'évangéliste, et aussitôt prenant son lit, il alla dans sa maison. » Cela nous montre que pour Jésus, guérir, c'est montrer son pouvoir de pardonner les péchés. La maladie est donc la conséquence directe et comme la manifestation du péché. Il y a là une idée qu'il ne faut pas perdre de vue, si on ne veut pas s'exposer à méconnaître complètement le sens d'une grande partie de l'activité de Jésus. Quand il guérit les malades — et on sait quelle place les récits de guérisons tiennent dans nos évangiles — il n'agit pas en thaumaturge, mais en Sauveur, il ne cherche pas à manifester son pouvoir supérieur, il veut vaincre le péché.

Mais cette identification presque complète de la souffrance et du péché, pouvait présenter certains inconvénients, celui, en particulier, de faire conclure de la maladie d'un individu à son état de péché. Ce danger n'a pas échappé à Jésus. Il l'a écarté en considérant la souffrance, non seulement comme un châtiment du péché, mais encore comme un avertissement donné à ceux qui en ont le spectacle. Quand on vint lui parler un jour de Galiléens de qui Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices, il dit : « Croyez-vous que ces Galiléens-la étaient plus coupables que les autres parce qu'ils ont souffert ces choses ? Non, vous dis-je, mais si vous ne vous convertissez, vous périrez tous de même » (*Luc*, 13, 1-5)¹.

1. On trouve une réserve analogue dans le quatrième évangile (*Jean*, 9, en partic. 2, 31).

Il y a de même pour Jésus, un rapport entre le péché et toutes les formes de la souffrance morale. « Heureux, dit-il par exemple, ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés » (*Math.*, 5, 6;). Il n'est pas question ici du sentiment du péché et du désir de la justification, mais de la souffrance de ceux auxquels il est fait injustice; à ceux-là, Jésus promet la délivrance. Cette opposition entre la délivrance qui vient de Dieu et l'injustice du monde, nous autorise peut-être à dire que Jésus considère cette injustice comme résultant du péché qu'il vient combattre (cf. *Math.*, 11, 28-30;).

Le péché a pour conséquence un châtement qui viendra au moment de la fin du monde. Il semble que ce châtement doive venir de l'extérieur. Déjà Jean-Baptiste avait enseigné qu'« il faut fuir la colère à venir » (*Math.*, 3, 7; *Luc.*, 3, 7;). Jésus annonce de même que « tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu » (*Math.*, 7, 19;). Cette pensée est exprimée dans la parabole de la vigne où Jésus dit : « Quand le maître viendra, il fera périr les vigneronns qui, au lieu de lui rendre en son temps le fruit de sa vigne, ont outragé et battu ses envoyés et mis à mort son fils » (*Marc.*, 12, 1-12;). Nous avons déjà vu que Jésus a l'idée d'un jugement qui, à la fin des temps, séparera les méchants des bons (*Math.*, 25, 31-46;).

Mais si le châtement du péché est ainsi conçu comme venant de l'extérieur, c'est sans doute parce que le langage de Jésus, et, dans une certaine mesure aussi, sa pensée, sont conditionnés par les idées de son temps. A certains indices, on peut en effet constater que le châtement du péché n'est pas le produit de je ne sais quelle vengeance de Dieu, mais qu'il est une conséquence logique et directe du péché lui-même, qu'il en est en quel-

que sorte l'épanouissement. Le châtiment du péché, pour Jésus, est déjà contenu en germe dans le péché lui-même. Cela ressort nettement de la parabole de l'enfant prodigue. Le dénûment et la misère dans lesquels il se trouve ne sont dus à aucun facteur extérieur, mais sont la conséquence directe de l'abandon de la maison paternelle, c'est-à-dire de la faute même qui a été commise. Jésus d'ailleurs a posé le principe de cette théorie de la sanction, quand il a dit à ses disciples : « Là où est votre trésor, là sera aussi votre cœur » (*Math.*, 6, 19-21;). Ceux de qui le trésor est sur la terre seulement, sont nécessairement voués à l'anéantissement, que les choses terrestres ne sauraient éviter.

Il n'est pas aisé de déterminer ce qu'est en lui-même ce châtiment. Il est hors de doute qu'il comprend comme facteur principal l'exclusion du Royaume, mais comment Jésus se représentait-il le sort de ceux qui étaient ainsi rejetés ? Supposait-il qu'ils continuaient à vivre, mais d'une vie misérable et pleine de tourments, ou bien concevait-il qu'ils avaient absolument cessé d'exister ? Il semble d'après quelques textes, qu'il faille se prononcer pour la première de ces deux hypothèses. Jésus parle à plusieurs reprises d'« être jeté dans les ténèbres du dehors, là où il y aura des pleurs et des grincements de dents » (*Math.*, 8, 12; 22, 13;). Dans la péricope du jugement dernier, il dit : « Éloignez-vous de moi, maudits, allez dans le feu éternel (ἐν τῷ πυρὶ τοῦ αἰῶνος), préparé pour Satan et pour ses anges » (*Math.*, 25, 41;), et il est dit que ceux-là s'en vont aux tourments éternels (ἐν τῇ αἰῶνι τῷ αἰῶνι, 46;); mais, quelque précis que soient ces textes, ils ne sont pas absolument décisifs. Il ne faut pas oublier que Jésus ne parle pas par formules théoriques, mais par images. A vouloir interpréter ses métaphores comme des for-

mules, on risque de se méprendre complètement sur sa pensée. Nous croyons donc qu'en l'état des textes il vaut mieux laisser sans solution la question que nous avons posée ¹.

Il faudrait maintenant savoir ce que Jésus a pensé des questions de l'étendue et de l'origine du péché ; mais ce sont là des problèmes théologiques et nous l'avons déjà vu, Jésus n'est rien moins qu'un théologien. Il semble pourtant qu'il a cru à l'universalité du péché. Nulle part, sans doute, il ne l'affirme d'une manière théorique, mais certains passages indiquent qu'en fait il considérerait tous les hommes comme pécheurs. Nous le voyons dans les évangiles, combattre sans répit le sentiment de la propre justice. Dans la parabole de la paille et de la poutre, il appelle chacun à s'examiner soi-même avant de condamner son prochain (*Math.*, 7, 1-5 :). Dans la parabole du pharisien et du péager, il montre que ceux dont la vie extérieure est irréprochable, sont parfois moralement inférieurs aux plus grands pécheurs (*Luc.*, 18, 9-14 :). Dans la parabole du serviteur inutile enfin, il combat énergiquement l'idée du mérite (*Luc.*, 17, 7 ss. :). Mais rien ne prouve mieux que Jésus croyait à l'universalité du péché, que l'épisode de la femme adultère que certains manuscrits intercalent dans le IV^e évangile (*Jean*, 7, 53-8, 11 :)². Une femme surprise en flagrant délit d'adultère est conduite à Jésus, et celui-ci interrogé sur le châtiment qu'il faut lui faire subir. Jésus refusant de résoudre la question qui lui est posée répond seulement : « Que celui qui est

1. Notons seulement que d'après la parabole du riche et de Lazare (*Luc.*, 16, 19. ss., en part. 23 ss.), Jésus a admis le caractère définitif des sanctions d'outre-tombe.

2. Le codex D par exemple, cf. TISCHENDORF, *Ed. 8 critica major.*, Leipzig, 1869, I p. 826 ss.

sans péché lui jette la première pierre ». Cela veut dire évidemment : « Aucun de vous n'est sans péché ». Repris dans leur conscience, les accusateurs de la femme s'éloignent tous depuis le plus vieux jusqu'au plus jeune.

Quant à la question de l'origine du péché, c'est une question proprement théologique qui est, par là même, étrangère aux préoccupations de Jésus. Nous pouvons seulement relever ici une indication intéressante. Il s'agit des purifications avant les repas, négligées par Jésus et par ses disciples. Aux reproches des pharisiens, Jésus répond en disant : « Écoutez-moi bien et comprenez : rien de ce qui est extérieur à l'homme et qui entre en lui ne peut le souiller, mais ce qui sort de l'homme, c'est ce qui le souille » (*Marc*, 7, 14, 15 : *et paral.*). Un peu plus loin, Jésus précise sa pensée en disant à ses disciples : « Ce qui sort de l'homme, c'est ce qui le souille, car du cœur des hommes sortent les mauvaises pensées, les débauches, les vols, les meurtres, les adultères, les rapacités, les méchancetés, la tromperie, l'impudicité, l'envie, la calomnie, l'orgueil, la démesure; toutes les mauvaises choses sortent du dedans et rendent l'homme impur » (*Marc*, 7, 20-23;). Il résulte de là que la cause du péché est en l'homme ¹. Faut-il aller plus loin, et attribuer à Jésus une explication psychologique et anthropologique de l'origine du péché ? Nous ne le croyons pas. Une parole de Jésus semble, il est vrai, nous mettre sur la trace d'une pareille théorie : « Veillez et priez, dit Jésus à ses disciples, afin que vous ne

1. Le fait que Jésus parle à plusieurs reprises de la tentation (*Matth.*, 6, 13; 26, 41; etc.) n'affaiblit pas cette conclusion. Il est évident, en effet, que la tentation extérieure ne saurait avoir d'effet que si elle trouve un point d'appui dans le cœur de l'homme.

tombiez pas en tentation, car l'esprit est prompt mais la chair est faible » (*Marc*, 14, 38; *Math.*, 26, 41;). Faut-il, en s'appuyant sur ce passage, dire que pour Jésus la cause du péché est la chair et son antagonisme avec l'esprit? Cette conclusion nous paraît fausse. Cette parole de Jésus ne suppose pas antagonisme entre la chair et l'esprit, mais seulement inégalité entre eux. Jésus affirme qu'il est plus facile de concevoir un dessein que de le réaliser, de prendre une résolution que de la mettre en pratique. Il y a donc ici une observation psychologique, et non une doctrine théologique.

Pour caractériser en peu de mots cet enseignement de Jésus sur le péché, nous pouvons dire que son trait dominant, quant à la forme, est que c'est une conception exclusivement pratique du péché. Quant au contenu même de cet enseignement, on peut le caractériser en disant qu'il fait consister l'essence du péché dans l'éloignement de Dieu.

II. — *La doctrine paulinienne du péché*¹.

Si on considère les choses de l'extérieur, le péché apparaît d'abord chez Paul comme un acte individuel. Dans l'épître aux Thessaloniens, par exemple, Paul parle des Juifs qui mettent le comble à leurs péchés en s'opposant à la prédication de l'Évangile (*I Thess.*, 2, 16;). Le péché est ici un acte nouveau, venant s'ajouter à des actes antérieurs. Il en est de même dans l'épître aux Galates, où Paul dit après une énumération de différents vices, comme la débauche ou l'idolâtrie : « Ceux qui agissent ainsi (οἱ τοιαύτα πράσσοντες) n'hériteront pas du Royaume

1. MÈNÉGOZ, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1883.

de Dieu » (*Gal.* 5, 21; cf. *Rom.*, 1, 32;). Dans les épîtres aux Corinthiens, on trouve des expressions comme : « faire un péché » (*I Cor.*, 6, 18; *II Cor.*, 11, 7;). Dans l'épître aux Romains, Paul emploie comme équivalent de pécher, « accomplir le mal » (κατεργάζειν τὸ κακόν) (*Rom.*, 2, 9;). « Tout ce qui n'est pas fait en bonne conscience, écrit-il dans la même épître, est un péché » (*Rom.*, 14, 23;)¹.

Ce qui caractérise le péché comme acte, c'est l'éloignement de Dieu. Ceci résulte d'abord indirectement d'un curieux passage de l'épître aux Galates. « Nous, dit l'apôtre, qui par nature sommes Juifs et non pécheurs d'entre les païens » (*Gal.*, 2, 15;). Dans l'opposition absolue statué ici entre Juifs et païens, ceux-ci sont qualifiés de pécheurs. Est-ce que les Juifs sont effectivement plus justes que les païens? Il est impossible d'admettre que telle ait été la pensée de Paul, quand on se rappelle avec quelle âpre éloquence il affirme, au commencement de l'épître aux Romains, la culpabilité de tous, Juifs et Grecs. Quel est donc le sens de ce passage? L'apôtre ici se place au point de vue du judéo-christianisme pour lequel, comme pour le judaïsme même, le fait d'appartenir à Israël, soit par la naissance, soit par l'adoption, constituait un immense privilège, puisque Dieu était le Dieu des Juifs seuls, tandis que les païens incirconcis lui restaient étrangers. L'idée que Paul veut indiquer ici et qu'il exprime par le mot ἀμαρτωλοί appliqué aux païens, c'est que ceux-ci sont éloignés de lui et lui restent étrangers. L'essence du pé-

1. Il faut prendre ici et dans ce qui précède le terme d'« acte » dans un sens un peu large, de manière à ce qu'il puisse comprendre des sentiments comme la colère et la dureté de cœur.

ché est donc pour Paul l'éloignement de Dieu, puisque cette idée est directement impliquée dans le terme même de pécheur (cf. *Coloss.*, 2, 13 ;).

Dans l'épître aux Corinthiens, une exhortation à s'abstenir du péché et à s'éloigner des pécheurs se termine par ces mots : « Car quelques-uns ignorent Dieu » (*I Cor.*, 15, 34 ;). C'est évidemment aux pécheurs que Paul songe, et il explique la cause de leur péché en disant qu'ils ne connaissent pas Dieu.

A l'égard de Dieu, le péché est donc éloignement et ignorance, il est aussi désobéissance. Dans l'épître aux Romains, Paul rappelant une parole du livre d'Esaië (*Esaië*, 65, 2 ;), appelle Israël, un peuple désobéissant et rebelle (*Rom.*, 10, 21 ;). De même, évoquant le souvenir du temps où ses lecteurs n'étaient pas encore chrétiens, l'apôtre dit : « Alors vous désobéissiez à Dieu » (*Rom.*, 11, 30 ;). Enfin, les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens appellent les pécheurs, les « fils de la rébellion » (*Ephes.*, 2, 2 ; *Col.*, 3, 6 ; ms. Σ A).

Une idée très voisine de l'idée de désobéissance résulte de l'opposition entre le péché, que Paul appelle *ἀδικία* ou encore *πᾶσιμα*, et la vérité (*ἀλήθεια*). Cette opposition se trouve très nettement dans l'hymne de la charité. « La charité, dit l'apôtre, ne se réjouit pas de l'injustice, mais se réjouit de la vérité » (*I Cor.*, 13, 6 ;); mais c'est surtout dans l'épître aux Romains que cette antithèse est développée. Dans *Rom.*, 3, 7 ; la vérité de Dieu et le mensonge de l'homme s'opposent comme la justice et le péché ; dans *Rom.*, 2, 8 ;, parlant des pécheurs sur lesquels viendra la colère de Dieu, l'apôtre dit qu'« ils désobéissent à la vérité et qu'ils obéissent à l'injustice ». Mais aucun passage n'est peut-être à cet égard plus intéressant que le passage *Rom.*, 1, 18-32 ; sur lequel nous aurons

encore à revenir quand nous examinerons la question de l'origine du péché. Dans ce morceau, l'idée de la vérité revient par deux fois, d'abord au *verset* 18 où il est dit que les hommes se sont opposés à la vérité par l'injustice, puis au *verset* 25, où il est dit que les hommes « ont changé la vérité de Dieu en mensonge ». Le sens de ce passage est éclairci par une affirmation de l'apôtre, qui jette sur sa pensée une lumière très intéressante. « Ils ont, dit Paul, adoré la créature au lieu du créateur, et lui ont rendu un culte ». Cette affirmation est d'ailleurs confirmée par celle qu'on rencontre quelques versets plus haut : « Ils ont substitué à la gloire du Dieu immortel des images représentant l'homme mortel, les oiseaux, les quadrupèdes, les reptiles » (*Rom.*, 1, 23;). Ces deux passages nous montrent que la vérité, pour l'homme, consiste à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, et le mensonge, à adorer à sa place des créatures, ce qui équivaut à s'opposer à la vérité, c'est-à-dire à l'ordre naturel des choses¹.

Enfin, et comme résumé de ce qui précède, nous pouvons dire que le péché apparaît, chez Paul, comme ce qui est opposé à la justice, et d'une manière plus particulière, à la justice de Dieu. Nous nous bornerons à indiquer ici trois passages dans lesquels cette opposition apparaît parfaitement nette. Dans la deuxième épître aux Corinthiens, Paul dit, par exemple, que « celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait pécher pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui » (II *Cor.*,

1. WILKE GRIMM (*Clavis* v. ἀληθεία) explique ainsi ce mot : *Id quod in rebus ad deum et hominum officia spectantibus verum est* (die religiös-sittliche Wahrheit). Il nous semble cependant que chez Paul l'élément religieux domine ici à l'exclusion de l'élément moral. On trouve ἀληθεία avec le même sens dans la Didaché (5, 2;).

5, 21;). Dans l'épître aux Romains, Paul oppose de la même façon notre injustice et la justice de Dieu (*Rom.*, 3, 5;). La même antithèse se trouve très nettement dans un autre passage du même chapitre, où Paul déclare que la manifestation de la justice de Dieu se fait par le pardon des fautes (*Rom.*, 3, 25;).

On a pu remarquer, en lisant tous les textes que nous avons étudiés dans les pages qui précèdent, que la notion concrète du péché n'est que le point de départ de la pensée de Paul, et que, de là, il passe très vite à une conception abstraite. Les actes individuels de péché sont, à ses yeux, moins importants que le principe qui les engendre. C'est ce principe, beaucoup plus que les actes concrets de péché, qui fait l'objet de sa spéculation théologique.

Si Paul avait été un de ces esprits superficiels qui se contentent d'observer les faits sans avoir besoin de les comprendre, ou bien si, pour une raison ou pour une autre, il n'avait eu d'aptitudes à saisir que le côté pratique des choses, sans pouvoir s'intéresser à leur côté théorique et philosophique, il se serait borné à constater le principe du péché agissant dans le monde, sans éprouver le besoin d'en rechercher l'origine. Mais il n'en est pas ainsi; en même temps qu'il est apôtre, Paul est théologien et docteur, aussi ne pouvait-il se contenter d'observer le fait du péché, mais il devait nécessairement être amené à chercher à en saisir la nature intime, et par là, à se demander quelle est l'origine du péché.

La question de l'origine du péché dans le système paulinien passe à bon droit pour fort obscure et difficile¹.

1. MÉNÉGOZ, *Le péché...*, pp. 30 ss.; SABATIER, *La question de l'origine du péché dans le système théologique de Paul (L'apôtre Paul, pp. 371 ss.)*. PFLEI-

Peut-être, toutefois, cette obscurité tient-elle, pour une certaine part, à ce que les théologiens qui ont abordé ce problème ont, d'une manière plus ou moins consciente, apporté dans leurs recherches des préoccupations d'ordre dogmatique, les uns désirant, sans même s'en rendre compte, constater l'accord de l'enseignement de Paul avec le dogme orthodoxe, d'autres, au contraire, inclinant plutôt à opposer à ce dogme l'enseignement du grand apôtre et à exagérer les différences qui les séparent. Nous nous efforcerons d'éviter à la fois l'un et l'autre excès, et d'apporter dans cette étude un esprit strictement historique, c'est-à-dire aussi impartial et aussi objectif que possible.

Avant de poser la question même de l'origine du péché, il convient de rechercher s'il n'y a pas chez Paul, quelque indication qui nous permette de reconnaître chez lui une théorie de l'évolution du péché, car par là nous serions conduits à constater une forme primitive du péché, et notre étude en serait facilitée, car nous aurions affaire, non pas à une forme complexe, mais à une forme plus simple et plus voisine de l'origine.

Or, il se trouve que Paul a précisément développé une théorie qui nous présente une transformation du péché par l'intervention d'un facteur nouveau, c'est la théorie du rapport du péché et de la loi¹. Cette doctrine apparaît déjà dans les épîtres aux Galates et aux Corinthiens, mais d'une manière encore obscure et sous une forme fort abrégée, elle est développée surtout dans l'épître aux Romains. Avant de faire l'exposé de cette théorie, il con-

DERER, *Der Paulinismus*, 2^e éd., Leipzig, 1890, pp. 49 ss.; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, pp. 41 ss.

1. GRAFE, *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen*, Fribourg, Tubingue, 1884.

vient de faire une remarque sur le sens du mot loi chez Paul. On sait que les préoccupations relatives à la valeur et au rôle de la loi mosaïque ont tenu une grande place chez lui; malgré cela, Paul n'a jamais nettement distingué la loi morale de la loi rituelle, ou plutôt, s'il distingue l'une de l'autre, il les désigne par le même mot, ce qui ne va pas sans amener quelque obscurité¹. Nous n'avons pas ici à nous occuper de la loi rituelle, mais seulement à étudier le rôle de la loi morale dans ses rapports avec le péché. Il n'est pas aisé de définir exactement ce qu'est cette loi morale pour Paul. C'est certainement toute la partie éthique de la loi mosaïque, et l'ensemble des prescriptions morales de l'Ancien Testament. Mais nous estimons très vraisemblable que Paul ait aussi eu l'idée d'une loi morale naturelle, innée à tout homme. L'idée même de quelque chose qui ne doit pas être fait (ἐκ πρὸς φύσιν) (*Rom.*, 1, 28;), intervenant à un moment où il n'y a encore eu d'autre révélation que la révélation naturelle, nous paraît bien impliquer une loi morale naturelle. Il est impossible en tous cas, de préciser davantage sur ce point, car nous n'avons pas d'autres renseignements dans les épîtres de Paul.

C'est surtout dans *Rom.*, 7, 1-14; que Paul expose ses idées sur le rapport du péché, et de la loi. La pensée centrale que Paul développe et veut démontrer, c'est que le croyant qui est en Christ n'est plus sous la domination de la loi. L'argument qu'il met en avant est le suivant : La loi n'a de puissance sur l'individu que pendant le temps de sa vie; par la mort, elle perd ses droits. Donc l'individu qui, par son union mystique au Christ, est mort avec lui, cesse d'être esclave de la loi, en sorte qu'il n'est

1. Témoin les explications embarrassées de I *Cor.*, 9, 21;

plus redevable qu'à Dieu pour lequel il doit porter des fruits (*Rom.*, 7, 4;)¹. La libération à l'égard de la loi implique la libération à l'égard du péché. « Lorsque nous étions dans la chair, dit en effet Paul, les passions des péchés agissaient dans nos membres par la loi, pour que nous portions des fruits pour la mort » (ἐπεὶ γὰρ ἡμεῖς ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καταγορεῖσθαι τῷ θανάτῳ, *Rom.*, 7, 5;). Le passage est obscur. Paul heureusement l'explique dans la fin du chapitre, parce qu'il tient à repousser une conclusion que l'on pourrait être tenté de tirer de sa thèse, et que ses adversaires en avaient vraisemblablement tirée. Si la loi produit le péché, pourrait-on être tenté de dire, ne faut-il pas en conclure que la loi est péché? (ὁ νόμος ἁμαρτία; *Rom.*, 7, 7;) Paul repousse cette idée avec indignation. Le rôle de la loi n'est pas d'engendrer le péché, mais de le rendre manifeste. La convoitise aussi n'existerait pas si la loi n'avait pas dit : « Tu ne convoiteras point ». Cela ne veut pas dire que sans la loi les dispositions psychophysiologiques qui constituent la convoitise n'existeraient pas, mais que la convoitise n'existerait pas en tant que péché conscient et voulu, et en tant que transgression d'un commandement de Dieu. Ainsi la loi ne crée pas le péché, mais provoque la transgression, elle est une occasion, un prétexte de pécher (ἡσυχία). Paul conclut son affirmation en disant qu'en dehors de la loi, le péché est mort; il veut dire par là, non pas qu'il n'existe pas, mais

1. Nous avons dans ce passage, *Rom.*, 7, 1-4; un exemple bien curieux de ce raisonnement rabbinique, qui s'attache aux mots plus qu'aux idées. « La femme, dit Paul, est liée par la loi à son mari vivant. Celui-ci mort, elle n'est pas adultère si elle se donne à un autre ». Paul applique ce principe au chrétien qui meurt avec Christ, sans tenir compte de ce fait, que dans l'exemple invoqué par lui, ce n'est pas l'homme qui meurt, mais la femme dont le mari est mort qui est libérée de la loi.

seulement qu'il n'agit pas. — Nous dirions de nos jours qu'il n'existe qu'en puissance, et non en acte. — A ce moment-là, au contraire, l'individu vit, ce qui veut dire qu'il n'est pas torturé par le sentiment de son péché, qu'il n'a pas conscience d'être mort en puissance. Par l'intervention du commandement au contraire, le péché, saisissant le prétexte que lui offre la loi, prend vie, c'est-à-dire passe de la puissance à l'acte, de la virtualité à la réalité et tue l'individu (*Rom.*, 7, 9-11;). Ainsi la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon, et pourtant la conséquence directe de l'intervention de la loi, c'est la mort¹; comment cela est-il possible? Paul commence par écarter l'idée que quelque chose de bon puisse produire la mort. Il expose ensuite l'explication qu'il propose. Il faut d'abord observer que la loi sert seulement d'instrument au péché pour produire la mort, et qu'elle n'en est ainsi que la cause occasionnelle, la cause efficiente restant le péché. L'effet de ce processus est de rendre, au moyen du commandement, le péché plus coupable (*καθ' ὑπερβολήν ἁμαρτωλὸς*, *Rom.*, 7, 13;)². Si l'on demande comment un tel processus est possible, Paul répond que c'est parce que la loi est spirituelle, tandis que l'homme auquel elle s'a-

1. Cette idée n'est pas complètement exprimée. Après avoir affirmé la sainteté de la loi, au lieu de passer à un second membre de phrase que réclame impérieusement la marche des idées et la particule *μεν*, Paul est amené par l'idée qu'il vient d'exposer, à demander : comment ce qui est bon peut-il produire la mort?

2. Nous trouvons dans le verset 13 une de ces constructions incorrectes et obscures dont il semble que Paul ait le secret. Le premier *ἁμαρτία* qui est au nominatif n'est le sujet d'aucun verbe. Il faut suppléer par exemple *ἐγένετο μοί θάνατος*, et traduire ainsi : Le péché [a été pour moi une cause de mort] en réalisant la mort par le moyen de ce qui était bon (la loi) afin que par le commandement, le péché devînt éminemment (*καθ' ὑπερβολήν*) coupable.

dresse est un être charnel (*Rom.*, 7, 14;). Nous ne nous arrêterons pas ici à cette opposition entre la chair et l'esprit, sur laquelle nous aurons à revenir un peu plus loin.

Un certain nombre d'autres passages nous présentent aussi, quoique d'une manière moins nette, cette même théorie des rapports du péché et de la loi. Paul écrit par exemple aux Galates que la loi a été donnée à cause des transgressions (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, *Gal.*, 3, 19;). Le sens de ce passage est que la loi a été donnée pour multiplier les transgressions. Paul ajoute en effet un peu plus loin : « L'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût donnée à ceux qui croient en Jésus-Christ » (*Gal.*, 3, 22;). De même, Paul écrit dans l'épître aux Romains : « La loi produit la colère, car là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression » (*Rom.*, 4, 15;); et au chapitre suivant, il dit : « La loi est venue pour que le péché abondât, car là où le péché abonde, la grâce surabonde » (*Rom.*, 5, 20;). D'autre part, la loi donne la connaissance du péché (οὐκ νόμος ἐπέγνωσις ἁμαρτίας, *Rom.*, 3, 20;). Dans la première épître aux Corinthiens Paul résume toute cette théorie en disant que la loi est la puissance du péché (ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, *I Cor.*, 15, 56;)¹.

Nous avons maintenant à nous demander quelle est dans la nature humaine telle qu'elle est actuellement constituée, la cause du péché. Nous pouvons d'abord constater que pour Paul le péché est inséparable de la chair. Cette idée se trouve déjà d'une manière très nette dans l'épître aux

1. Il n'est pas possible de porter sur cette théorie un jugement plus injuste que celui de HAVET qui la qualifie de « bizarre » (*Les origines...*, p. 148), comme d'ailleurs il traite de « sombres fantaisies » (*ouv. cité*, p. 153) les idées de Paul sur le péché et la grâce.

Galates. L'apôtre exhortant ses lecteurs à se conduire d'une manière digne de la liberté à laquelle Christ les a appelés, leur parle de l'opposition entre la chair et l'esprit : « Si vous marchez selon l'esprit, leur dit-il, ne réalisez pas le désir de la chair » (*Gal.*, 5, 16;). Le désir de la chair, c'est ici, comme le contexte le prouve abondamment, le péché dont le chrétien doit s'abstenir. En effet, après avoir montré l'opposition et presque la conjuration de la chair contre l'esprit, et après avoir affirmé que la chair s'oppose aux desseins de l'esprit, en sorte que ce n'est pas ce que l'on veut que l'on fait (*Gal.*, 5, 17;), Paul parle des œuvres de la chair et du fruit de l'esprit. Or, les œuvres de la chair, ce sont : la débauche, l'inconduite, l'impiété, l'idolâtrie, et toute une série de vices semblables, en un mot, les manifestations les plus diverses du péché, tandis que les fruits de l'esprit sont la charité, la grâce, la douceur, la paix, etc. (*Gal.*, 5, 19-23;). La conclusion du raisonnement de Paul est très nette. « Ceux qui sont à Christ, dit l'apôtre, ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Gal.*, 5, 24;). Pour Paul, être à Christ, c'est avoir été libéré du péché en mourant avec le Seigneur. La conclusion à tirer de ce passage est donc que c'est dans la vie de la chair avec ses passions et ses convoitises, que réside la cause du péché.

Mais c'est ici encore l'épître aux Romains qui nous apporte sur la pensée de Paul les renseignements les plus précis. Dès le premier chapitre, Paul y déclare que le péché résulte de ce que Dieu a abandonné l'homme aux passions de son cœur (*Rom.*, 1, 24;). Le développement de l'épître le plus intéressant à notre point de vue se trouve au chapitre 6, où Paul s'attache à prouver que le croyant, uni à Jésus-Christ par la foi, n'est plus sous la loi, mais qu'il est sous la grâce, et qu'il ne doit pas conti-

nuer à vivre dans le péché (*Rom.*, 6, 1-14;). Ce morceau a un caractère très particulier qu'il ne faut pas perdre de vue, si on ne veut pas s'exposer à en fausser le sens. Il est à la fois dogmatique et éthique. La conclusion de l'exposé que fait Paul est en même temps la constatation d'un fait : le chrétien n'est plus sous la loi du péché, et une exhortation à ne plus pécher. Le point de départ du raisonnement est celui-ci : « Persisterons-nous dans le péché pour que la grâce abonde ? » (*Rom.*, 6, 1;). L'apôtre écarte aussitôt cette thèse. L'argumentation qu'il emploie pour cela consiste à rappeler les principes de sa sotériologie : Ceux qui sont morts au péché, dit-il, ne peuvent plus vivre dans le péché ; or, les croyants sont morts et ensevelis avec le Christ (6, 2-5;). Il y a là une indication précieuse à recueillir : puisque la mort entraîne une rupture avec le péché, c'est que celui-ci est lié à l'un des facteurs qui constituent la vie naturelle de l'homme. Paul d'ailleurs l'affirme expressément, quand il dit que le vieil homme a été crucifié avec Christ pour que le corps du péché soit anéanti, en sorte que l'homme ne soit plus esclave du péché (6, 6;). Le croyant doit donc être considéré comme étant mort au péché et comme ne vivant plus que pour Dieu (6, 11;). Comme c'est la vie charnelle qui est anéantie dans l'union mystique avec le Christ, il faut conclure que c'est en elle que réside le péché. Le raisonnement que nous venons d'exposer est suivi chez Paul d'une exhortation à ne pas laisser le péché régner dans le corps mortel. C'est sans doute un idéal que l'apôtre propose ici à ses lecteurs, mais cet idéal est la conséquence du processus dogmatique qui vient d'être indiqué.

En prenant exactement l'opposé de ce que l'apôtre présente comme le devoir du chrétien régénéré, nous au-

rons autant d'affirmations sur l'état naturel de l'homme pécheur : « Que le péché, dit Paul, ne règne pas dans votre corps mortel, en sorte que vous obéissiez à ses convoitises. Ne livrez pas vos membres comme armes de l'injustice pour le péché... car le péché ne domine plus sur vous, vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce » (6, 12-14;). De cela, nous pouvons conclure que, chez l'homme naturel, le péché règne sur le corps mortel, en sorte qu'il obéit à ses convoitises, le corps est dominé par le péché, ses membres sont les armes de l'injustice.

Le passage qui suit immédiatement celui que nous venons d'étudier apporte une confirmation de la même thèse. Paul montre à ses lecteurs qu'autrefois, esclaves du péché, ils sont maintenant esclaves de la justice (*Rom.*, 6, 16-19;). Cet esclavage consistait en ceci, que les membres du corps étaient des instruments de débauche et de désobéissance.

La seconde partie du chapitre qui suit (*Rom.*, 7, 14-25;), présente également des affirmations intéressantes sur le sujet qui nous occupe. Paul veut expliquer comment il est possible que la loi, qui, en elle-même, est bonne, puisse servir d'instrument pour faire surabonder le péché. L'explication proposée par l'apôtre se résume ainsi : « La loi est spirituelle, mais moi je suis charnel, vendu au péché » (ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν· ἐγὼ δὲ σαρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ ἁμαρτίαν. *Rom.*, 7, 14;). Il est évident que les termes « charnel » et « vendu au péché » sont équivalents, et que c'est parce qu'il est charnel, que l'homme est esclave du péché. Le commentaire que Paul donne de la thèse ainsi énoncée est aussi intéressant que la thèse elle-même. Le point de départ en est emprunté à l'expérience de tout homme. L'individu a conscience de ne pas

être le maître de ses actes, il ne connaît pas le principe qui le fait agir, il ne fait pas ce qu'il veut faire, et ce qu'il reconnaît comme bon, mais il fait ce qu'il hait (7, 15-16;). La seule explication possible de ce fait d'expérience, c'est que ce n'est pas le moi de l'individu qui agit, mais le péché qui habite en lui (17;). La conclusion de tout ceci est que c'est le péché qui habite en l'homme, et Paul précise qu'il entend par là dans la chair (18;). Cette argumentation est si importante pour l'apôtre, qu'il y revient en des termes presque identiques. Il y a une force qui oblige l'homme qui veut faire le bien, à faire le mal (21;). L'homme intérieur ratifie la loi de Dieu, mais il y a une autre loi dans ses membres qui combat la loi de l'esprit, et qui rend l'homme esclave du péché qui est dans ses membres (22. 23;). On connaît l'admirable conclusion de ce morceau : « Misérable que je suis, s'écrie l'apôtre, qui me délivrera de ce corps de mort » (24;) ? Le péché est donc une puissance étrangère à l'homme mais intimement liée à sa nature et qui exerce son pouvoir dans ses membres, c'est-à-dire dans sa vie charnelle.

Nous trouvons une confirmation de cette idée au chapitre 8. Paul montre comment Dieu ayant condamné le péché en son Fils, la justice se trouve être réalisée pour ceux qui marchent, non selon la chair, mais selon l'esprit. Ceux qui sont dans la chair ont des pensées charnelles, c'est-à-dire des pensées de péché qui vont à la mort. Ces pensées sont hostiles à Dieu car elles sont incompatibles avec sa volonté; aussi l'homme qui vit dans la chair ne peut-il plaire à Dieu (*Rom.*, 8, 5-8;). Paul engage donc ses lecteurs à tuer par l'esprit les actions du corps (*Rom.*, 8, 13;), ce qui équivaut à une exhortation à mourir au péché. Dans le même passage, Paul dit que

la création tout entière est esclave de la corruption, c'est-à-dire de la chair, en d'autres termes, du péché (*Rom.*, 8, 21;). Il dit que les chrétiens attendent la rédemption du corps (τὴν ἀπολευσέμεν τῶν σώματων, *Rom.*, 8, 23;); ce qui ne veut pas dire qu'ils attendent d'être délivrés de leurs corps, mais qu'ils attendent le moment où leurs corps mortels et corruptibles seront transformés en des corps immortels et incorruptibles, ainsi que Paul l'expose dans la première épître aux Corinthiens (*I Cor.*, 15;).

La doctrine de l'épître aux Romains est donc parfaitement nette : Paul affirme que la chair est le siège du péché. Celui-ci est une puissance qui agit sur l'homme, comme malgré lui, sans que cependant on puisse dire qu'il s'agisse d'une puissance étrangère à l'homme, car la chair est un des éléments constitutifs de la nature humaine¹.

Ce rapport étroit entre le péché et la chair est d'ailleurs reconnu par tous les interprètes du système paulinien, mais quand on veut en préciser davantage la nature, on ne rencontre plus le même accord entre les exégètes. Essayons donc d'examiner à notre tour cette question qui ne laisse pas que d'être fort délicate.

Il est d'abord une explication qu'il faut délibérément écarter, c'est celle de Holsten qui identifie purement et simplement la chair et le péché². D'après cet auteur, Paul aurait identifié la matière et le mal. La chair serait pour lui, non pas tant la cause du péché, que le péché lui-

1. Notons encore que la même doctrine se trouve aussi dans l'épître aux Éphésiens (2, 3;).

2. HOLSTEN, *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868, p. 403. Die σὰρξ ist für Paulus in ihrer ἐπιθυμία auch Begriff und Wirklichkeit der ἀμαρτία. cf. OLTRAMARE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, I, pp. 122-124.

même. Une première raison de suspecter cette interprétation, c'est qu'elle fait de Paul un Grec alors que toute sa vie il est resté Juif par les racines mêmes de sa pensée; mais surtout cette exégèse a contre elle des textes précis de Paul. Le péché ne peut être inhérent, comme la chair, à la nature humaine, puisque Paul déclare que le péché est entré dans le monde par la désobéissance d'Adam (*Rom.*, 5, 19;), ce qui permet de conclure que la chair d'Adam était auparavant innocente du péché. De plus, Paul déclare que le Christ a vécu dans la chair humaine (*Rom.*, 1, 3; cf. *Col.*, 1, 22;); et d'autre part, il affirme qu'il a été parfaitement saint (*II Cor.*, 5, 21; *Phil.*, 2, 8;). Il est vrai que Paul dit quelque part que le Christ est venu dans une chair semblable à la chair du péché (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, *Rom.*, 8, 3;) mais ceci n'est nullement une affirmation docète. Paul ne dit pas que Christ n'a pas eu une chair réelle, mais seulement qu'il n'a pas eu une chair de péché comme la nôtre. Ces raisons qui ont été mises en lumière d'une manière très nette par Ménégos excluent complètement, à notre avis, toute interprétation qui aurait pour effet d'identifier la chair et le péché.

Il ne faut donc pas dire que le péché, pour Paul, c'est la chair, mais que le péché réside dans la chair. C'est, du reste, le terme qu'emploie lui-même l'apôtre (*Rom.*, 7, 17-20;). Mais il est nécessaire de préciser ce qu'il a entendu par ce terme de chair. Deux interprétations sont en effet ici en présence, défendues par des hommes d'une compétence indiscutable en matière de théologie paulinienne. Pour Ménégos¹, par σὰρξ Paul entend l'homme

1. *Le péché et la rédemption*, pp. 37 ss. LIPSIVS, *Hand Commentar zum Neuen Testament*, II, 2, 2^e éd., Fribourg, 1892, pp. 140-141 attribue aussi à Paul une anthropologie moniste.

dans toute la réalité de son être. Pour Sabatier¹ et Pfleiderer² la σαρξ n'est qu'un des éléments constitutifs de la nature humaine. Les raisons mises en avant par Ménégoz ont un grand poids. Il montre que Paul attribue à la chair une pensée (*Rom.*, 8, 6-7;), un désir (*Gal.*, 5, 16. 17. 24;), et peut-être une volonté (*Eph.*, 2, 3;) et un esprit (*Col.*, 2, 5. 18;), et en conclut que la chair est bien toute la réalité de la nature humaine. Il ajoute que la conception platonicienne de deux substances est étrangère à l'apôtre de qui la psychologie est toujours restée moniste. L'identité du moi et de la chair paraît à Ménégoz résulter de la déclaration de Paul : « Le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire en ma chair » (ἐν ἐμοὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου. *Rom.*, 7, 18;). Pour Ménégoz, la chair c'est donc « l'homme tout entier, corps et âme »³, c'est « l'homme naturel dans son existence terrestre »⁴. L'esprit, c'est la vie céleste à laquelle le croyant ne participe que virtuellement.

L'ensemble de ces raisons mérite certainement la plus grande attention, mais, en les examinant avec soin, elles ne nous paraissent pas absolument décisives. Il est certain, par exemple, comme le dit Ménégoz, que Paul n'a pas conçu la chair comme une substance animée seulement par l'âme qui l'habite, mais qu'il lui a attribué une vie consciente et une volonté. Mais le fait qu'il y a une volonté de la chair ne suffit pas à démontrer que la chair soit tout l'homme. Qu'est-ce qui empêche en effet de concevoir qu'à côté de cette volonté de la chair, il y a

1. *L'apôtre Paul*, pp. 371 ss.

2. *Der Paulinismus*, pp. 60 ss.; cf. SOKOŁOWSKI, *Die Begriffe „Geist und Leben bei Paulus*, Göttingue, 1903, pp. 115 ss.

3. *Le péché et la rédemption*, p. 44.

4. *Le péché et la rédemption*, p. 47.

une autre volonté qui est celle de l'esprit? Il y a plus. L'existence de cette volonté à côté de la volonté de la chair n'est pas une simple hypothèse de notre part; elle résulte directement du conflit intérieur dont Paul nous parle dans l'épître aux Romains (*Rom.*, 7, 15-25;). Quant au passage *Rom.*, 7, 18;, nous ne croyons pas qu'il ait nécessairement le sens que Ménégos lui donne. Quand Paul écrit ἐν ἐμοὶ et qu'il ajoute τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, rien ne prouve qu'il donne simplement un équivalent du terme ἐν ἐμοὶ. Au contraire, il nous paraît vraisemblable que, si pour lui le moi et la chair avaient été identiques, il n'aurait pas songé à le dire ici. Nous croyons que si Paul ajoute l'explication qui nous occupe, c'est qu'il a voulu préciser en quelle partie de son moi habitait le péché. Le texte nous paraît donc démontrer que la chair fait partie du moi, mais non qu'elle est identique au moi. Il est vrai qu'on peut répondre que si Paul ajoute ici « c'est-à-dire dans ma chair », c'est pour montrer qu'il songe à son moi naturel et purement humain, en opposition avec le moi pneumatique résultant de la justification du pécheur. Le dualisme dès lors ne serait pas primitif, mais serait la conséquence de la création de la vie divine en l'homme. Cette explication nous paraît soulever de graves difficultés. La première est que dans la conclusion qui nous occupe, c'est à la grâce de Dieu par Jésus-Christ, que Paul fait appel pour sortir de cet état de conflit intérieur qui le torture. Il n'est donc pas vraisemblable que ce conflit ait été créé par cette même grâce. De plus, il ne nous paraît nullement démontré que le πνεῦμα soit pour Paul exclusivement la vie divine créée en l'homme. L'existence d'un πνεῦμα humain naturel nous paraît résulter d'une manière nécessaire du passage où Paul déclare : « L'esprit rend témoignage à notre esprit

que nous sommes enfants de Dieu¹ » (αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνηχρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ, *Rom.*, 8, 16;)².

Nous nous séparons donc ici de notre maître Ménégos pour admettre avec Sabatier et Pfleiderer que la chair n'est qu'un des éléments de la nature humaine, et non cette nature dans sa totalité. Ce qu'il faut retenir de l'argumentation de Ménégos, c'est qu'il n'y a pas cependant chez Paul un dualisme comme celui qu'on trouve dans la philosophie grecque. Si Paul a conçu deux éléments en l'homme, dont l'un est le siège du péché, il n'a pas attribué toute la réalité de l'être humain à l'esprit, concevant la chair matérielle comme une espèce de non être. Il a, au contraire, conservé fidèlement le réalisme de la conception hébraïque de la chair; ce qui le prouve, c'est qu'il n'a nullement posé comme idéal l'anéantissement de la chair, mais sa transformation. Il n'a pas désiré être délivré du corps, mais être revêtu d'un corps plus parfait (*I Cor.*, 15, 42-54; *II Cor.*, 5, 1-4;).

Nous avons vu dans ce qui précède que le péché réside dans la chair sans résulter nécessairement de sa nature³. Il apparaît, au contraire clairement que le péché n'est qu'un trouble introduit dans la nature humaine. Nous avons à rechercher d'où vient ce trouble, en d'autres termes, à examiner la question même de l'origine du péché.

Deux voies s'offrent pour arriver à une solution de cette question : celle de l'histoire, et celle de la psychologie. Paul les a suivies l'une et l'autre.

Il y a d'abord une explication historique de la genèse

1. Le contexte prouve qu'il s'agit de l'esprit de Dieu reçu par le croyant.

2. Sur ce passage, cf. SOKOŁOWSKI, *Die Begriffe Geist und Leben*, pp. 148 ss.

3. Sur ce point nous nous séparons de Sabatier qui semble admettre le caractère nécessaire du péché (*L'apôtre Paul*, pp. 390 ss.).

du péché, c'est celle qui rattache le péché à la désobéissance du premier homme, en d'autres termes, à la chute d'Adam. A vrai dire, Paul ne donne jamais d'une manière systématique cette explication de l'origine du péché, mais elle semble impliquée dans le parallèle qu'il établit entre Adam et Jésus-Christ, dans l'épître aux Romains (*Rom.*, 5, 12-21;).

Le parallèle qui est développé dans ce passage, est déjà incidemment esquissé dans le grand développement de la première épître aux Corinthiens, sur la résurrection des morts (*I Cor.*, 15, 12-58;). L'apôtre a affirmé que la résurrection du Christ est postulée par la foi, et qu'elle est le gage de notre propre résurrection; puis il a répondu aux objections des incrédules en invoquant l'usage du baptême pour les morts, et en affirmant que, sans la résurrection, tout sacrifice et tout dévouement seraient, non seulement inutiles, mais encore insensés, il a terminé ce développement par une exhortation à la vigilance (*I Cor.*, 15, 12-34;). Arrivé à ce point, Paul pose la question du mode de la résurrection, et y répond en développant sa théorie de la transformation des corps. La mort, affirme-t-il d'abord par l'exemple du grain de blé, est la condition de l'augmentation de la vie, car Dieu donne au germe un corps nouveau (*I Cor.*, 15, 35-38;). Paul affirme à ce propos qu'il y a différentes espèces de chair, et que de même il y a deux espèces différentes de corps, de valeur très dissemblable : les corps célestes et les corps terrestres (σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια, *I Cor.*, 15, 40;). La résurrection des morts est la condition de la transformation de l'un en l'autre. Du corps psychique ou terrestre (σῶμα ψυχικόν), dont les attributs sont la corruptibilité (φθαρτός), la faiblesse (ἀσθενές), la honte (ἐντρέξ), sort un corps pneumatique ou céleste (σῶμα πνευματικόν), qui a pour attributs

l'incorruptibilité (ἀθαρσία), la gloire (δόξα) et la puissance (μδύνας, I *Cor.*, 15, 42-44;).

Parvenu à ce point de son raisonnement, Paul entre dans une digression incidente sur le πῶμα ψυχικόν et le πῶμα πνευματικόν. C'est dans cette digression qu'il introduit le parallèle entre Adam et Jésus-Christ. Partant du passage de la Genèse où il est dit qu'Adam fut créé âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν, *Gen.*, 2, 7;), Paul voit en Adam le type de l'humanité psychique et terrestre¹, tandis que le second Adam, Jésus-Christ, qui est un esprit vivifiant (πνεῦμα ζωοποιόν), est le type et le principe de l'humanité céleste (I *Cor.*, 15, 45-47;). Les hommes sont terrestres comme Adam, de qui ils ont porté l'image (ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χόϊκου, I *Cor.*, 15, 49;); de même, ils seront célestes comme le Christ, de qui ils porteront l'image (ἐφορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, I *Cor.*, 15, 49;). Le raisonnement se termine enfin par l'affirmation que la chair et le sang ne pourront hériter le Royaume de Dieu (I *Cor.*, 15, 50;).

Nous avons maintenant à rechercher ce que le passage que nous venons d'analyser nous fait connaître sur l'origine du péché. Paul affirme que l'homme est charnel comme Adam, c'est-à-dire, nous le verrons plus loin, pécheur comme lui, parce qu'il porte son image. Il est malheureusement difficile de savoir ce que signifie exactement ce terme de « porter son image ». Il n'a pas manqué d'exégètes qui ont reconnu là le dogme du péché originel transmis de génération en génération; mais cette opinion manque de preuves. Paul ne parle pas d'une faute dont les conséquences se transmettent de génération en génération, mais d'une faiblesse de constitution qui pourrait fort bien avoir été originelle. Remarquons

1. Il est presque inutile de dire que tel n'est nullement le sens du texte hébreu.

que, dans notre texte, Paul dit qu'Adam a été créé psychique, et non qu'il l'est devenu à la suite d'une transgression (I *Cor.*, 15, 45;); d'autre part, il affirme que la chair précède nécessairement et logiquement l'esprit (I *Cor.*, 15, 46;).

Le texte de l'épître aux Corinthiens que nous avons étudié nous apprend donc que le péché est dans un rapport intime avec la nature même de l'homme, mais il ne nous dit pas s'il en était ainsi à l'origine des choses, ou si cet état résulte de la chute. Il ne faut pas d'ailleurs attribuer à ce texte une importance trop grande pour la solution du problème qui nous occupe, car Paul n'y a pas en vue la question du péché, mais la question de la résurrection.

Il était utile néanmoins d'examiner cette première esquisse du parallèle entre Adam et Jésus-Christ, avant d'en venir à l'étude du passage de l'épître aux Romains où ce même parallèle est développé d'une manière directe et non plus seulement incidente. Dans le passage qui précède immédiatement celui que nous avons à étudier ici, Paul a exposé la doctrine de la justification par Jésus-Christ. Il est ainsi amené à établir un parallèle entre Adam et Jésus-Christ, parce que, comme le péché est entré dans le monde par la désobéissance d'Adam, de même la justice et la vie y entrent par Jésus-Christ. Essayons de reconnaître quelle est la suite des idées dans ce célèbre morceau (*Rom.*, 5, 12-21;).

On peut la résumer comme suit :

1^o Premier énoncé (incomplet) du parallèle : La mort est entrée dans le monde par le seul péché d'Adam (12;)¹.

1. Le second terme du parallèle — que l'on pourrait formuler ainsi : La grâce de Dieu vient dans le monde par le seul Jésus-Christ — manque ici, car Paul, entraîné par une digression, perd de vue ce qu'il vient d'écrire.

2° Digression : Le péché dans le monde depuis Adam jusqu'à Moïse (13-14.).

3° Divergences entre les deux termes de la comparaison.

a) Introduction (15 a;).

b) Première différence : La grâce plus puissante que le péché (15 b).

c) La justice ne vient pas d'un seul homme pécheur, mais porte sur un grand nombre de transgressions (16;).

d) Conclusion : Par un péché, la mort a régné. A bien plus forte raison la vie viendra sur les disciples du Christ (17;).

4° Deuxième énoncé du parallèle (18. 19;).

5° Rôle de la loi : Faire abonder le péché pour que la grâce surabonde (20. 21;).

Reprenons maintenant ces différents points. Il y a intérêt, croyons-nous, à commencer cet examen par les points secondaires, plus facilement intelligibles, pour aller ainsi du simple au complexe. Il y a une première digression sur le péché dans le monde depuis Adam jusqu'à Moïse, c'est-à-dire avant la promulgation de la loi (13. 14;). Pendant cette période, le péché existe réellement dans le monde. Son règne se manifeste par le règne de la mort; mais ce péché n'est pas imputé parce qu'il est en quelque sorte informe, en ce sens qu'il n'est pas la transgression d'un commandement donné par Dieu à l'homme. Ce péché, dit expressément Paul, n'est pas semblable à celui d'Adam. Le premier homme en effet a péché d'une manière consciente et voulue, tandis que les hommes qui lui ont succédé n'ont pas eu conscience de pécher. Nous trouvons ici, on le voit, les mêmes idées que nous avons déjà rencontrées en étudiant les rapports de la loi et du péché. Ce sont ces mêmes idées que nous

trouvons encore dans la digression finale où Paul affirme que la loi est venue pour faire abonder la transgression (20. 21;).

Le parallèle lui-même n'est pas régulièrement développé. Nous avons déjà vu que des digressions et des restrictions l'interrompent à chaque instant. Paul n'y revient pas moins de quatre fois : au verset 12 d'abord, mais d'une manière incomplète, au verset 17, aux versets 18 et 19, et enfin dans la conclusion du verset 21. Le premier terme de la comparaison est Adam. C'est par lui que le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort. Paul précisant davantage dit même que c'est par la désobéissance (παράκοή, παράπτωμα) d'Adam que le péché est entré dans le monde (17-19;). Ce péché qui n'est cependant pas identique à celui d'Adam entraîne la mort (12. 14. 15. 17;). Du fait d'Adam, le péché a donc régné dans la mort (ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, 21;).

Est-ce, comme on le comprend parfois, que l'apôtre ait pensé que tous les hommes ont péché en Adam? Cette explication ne nous paraît pas admissible, car, s'il est dit que les hommes qui sont venus avant Moïse n'ont pas péché exactement comme Adam (ἐπὶ τῷ ἁμαρτωρίῳ τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, 14;), il n'est nullement dit qu'ils n'ont pas péché; de plus, ce n'est pas directement la mort qui règne par l'effet de la transgression d'Adam, mais le péché, c'est-à-dire une puissance qui produit des actes. Enfin, et cette raison est surtout importante à nos yeux, il ne nous semble pas naturel de traduire (ἐν ᾧ πάντες ἥμαρτον, 12;) par : « en qui tous ont péché », ᾧ se rapportant à ἐν ᾧ ἁμαρτία ἀνθρώπου qui est tout à l'autre bout de la phrase¹. La tra-

1. A ces raisons s'en ajoute une autre, qui n'est pas sans valeur, c'est que, si Paul avait voulu exprimer l'idée que tous les hommes ont part au péché d'Adam, il aurait trouvé pour le dire une formule plus précise que celle-là.

duction la plus naturelle de cet $\epsilon\varphi' \tilde{\varphi}$ est celle que donnent entre autres Wilke Grimm¹ qui considèrent $\epsilon\varphi' \tilde{\varphi}$ comme une expression syncopée pour $\epsilon\pi\iota \tau\acute{o}\tau\omega \tilde{\alpha}\tau\iota$, parce que. Il faut alors comprendre que la mort a régné sur tous les hommes parce que tous ont péché. Nous aurions donc ici seulement l'affirmation que, par suite du péché d'Adam, tous les hommes ont péché².

Le second terme du parallèle, le Christ, nous intéresse beaucoup moins ici. Bornons-nous à dire que pour notre auteur le Christ est le principe et la source de la vie pour toute l'humanité. Quant aux restrictions que présente Paul, elles visent, non à différencier le cas d'Adam du cas du Christ, mais à affirmer, par une sorte de raisonnement *à fortiori*, que les conséquences de l'obéissance du Christ doivent être plus étendues encore que celles du péché d'Adam, car la grâce et la vie doivent être plus puissantes que la mort et le péché.

Quel que soit l'intérêt du parallèle que nous venons d'étudier, il ne nous apprend en dernière analyse que peu de chose sur l'origine du péché. Il nous fait connaître seulement que pour Paul le règne du péché a commencé avec la désobéissance d'Adam. L'apôtre ne nous dit d'ailleurs pas ce qu'a été cette désobéissance, mais, étant donné ce que nous savons de son respect pour l'autorité de l'Ancien Testament, il est en tous cas fort vraisemblable qu'il s'en tenait sur ce point au récit de la Genèse, mais il ne nous est pas possible de savoir s'il ne l'allégorisait pas.

Il faut maintenant quitter le terrain de l'histoire pour

1. *Clavis*, p. 162.

2. Il faut cependant maintenir comme le fait avec raison MÈNÉGOZ (*Le péché et la rédemption...*, p. 62, n. 1), qu'il y a chez Paul l'idée d'une fatalité dans le péché.

suivre Paul sur celui de la psychologie. L'apôtre esquisse en effet une théorie psychologique de l'origine du péché, dans le passage du premier chapitre de l'épître aux Romains, où il parle de la révélation primitive de Dieu et du péché qui a suivi le rejet de cette révélation.

On peut dans ce passage, distinguer trois développements successifs, sans que cependant la limite qui les sépare soit nettement marquée. L'apôtre affirme d'abord que la colère de Dieu se manifeste du ciel sur l'injustice et l'impiété des hommes (*Rom.*, I, 18;). L'idée que les hommes s'opposent à la vérité, c'est-à-dire qu'ils refusent d'adorer Dieu, amène le développement suivant où Paul affirme que Dieu s'est révélé aux hommes, mais que ceux-ci se sont cependant livrés à l'idolâtrie (I, 19-23;). L'apôtre indique ensuite quelles ont été les conséquences de cette idolâtrie : Dieu a abandonné les hommes à leurs passions et ils sont tombés dans toutes sortes de crimes et de souillures (I, 24-32;). La marche des idées est donc très simple. Paul part de l'idée d'une révélation naturelle par laquelle Dieu fait connaître à l'homme quelque chose de lui-même. Ce qui peut être connu de lui (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, I, 19;)¹, ce sont ses attributs invisibles (τὰ ἄρρατα αὐτοῦ) qui sont révélés depuis la création du monde (I, 20;). La nature de ces attributs n'est pas facile à définir : Paul mentionne seulement la puissance (ἰδίοις δυνάμεις) et quelque chose de très vague qu'il nomme la divinité (θεότης, I, 20;). Il ne s'agit pas d'une vue adéquate de Dieu, mais cette révélation est suffisante pour que Paul puisse dire que les hommes connaissent ou ont connu Dieu (γινόντες τὸν Θεόν, I, 21;). Mais les hommes se sont injustement opposés à la vérité, ils

1. *Id quod de Deo cognosci potest* (WILKE GRIMM, *Clavis*, p. 82).

ont refusé d'adorer le Dieu qui se révélait à eux, mais ils se sont perdus dans des raisonnements vains, leurs cœurs se sont obscurcis et ils sont devenus fous. Au lieu d'adorer le Dieu incorruptible, ils ont adoré des hommes et des animaux, ils ont adoré la créature au lieu du créateur (I, 21-25);, enfin ils n'ont pas voulu connaître Dieu (οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει I, 28 :). Dans les versets que nous avons cités, il n'est question que d'un seul et même fait, le rejet par les hommes de la révélation de Dieu et le refus de l'adorer.

En un mot, les hommes ont répondu à la révélation de Dieu par l'impiété et par l'idolâtrie; telle est, nous allons le voir, la cause du péché. Le mépris de la révélation de Dieu attire en effet sa colère (I, 18);; il abandonne les hommes aux passions infâmes de leurs cœurs (I, 24. 26;) si bien qu'ils se livrent à la débauche et déshonorent leurs corps (I, 24;). On sait ce que Paul entend par les passions infâmes, qu'il décrit en deux versets d'un réalisme et d'une crudité tels, qu'on ne peut les citer (I, 26. 27;). Mais ce n'est pas seulement la débauche sous les formes les plus horribles qu'elle a revêtues dans le monde gréco-romain, que Paul considère comme la conséquence de l'idolâtrie, c'est d'une manière générale, tout ce qui est mauvais, soit dans les sentiments, soit dans les actes, c'est tout ce qui est contraire à l'ordre (τὰ πρὸς κακότητα, I, 28;). L'apôtre donne une longue liste des crimes et des vices, qui va du meurtre jusqu'à la dureté de cœur, et il a bien soin d'indiquer que son énumération n'est pas limitative, car il a dit que la colère de Dieu vient sur ceux qui font des choses semblables (τοιούτα, I, 32;).

D'après ce passage, le péché résulte donc de ce que Dieu a abandonné l'homme à ses passions. Pour bien comprendre la pensée de l'apôtre, il est utile de déter-

miner de quels hommes il est ici question. S'agit-il de tous les hommes, ou bien la révélation dont parle l'apôtre a-t-elle été accordée seulement aux premiers hommes ?

Il n'est pas possible de résoudre complètement cette question. Il se peut d'ailleurs fort bien que Paul ne se la soit pas posée. Rien en tous cas dans notre passage ne donne une indication, ni dans un sens ni dans l'autre. Il est toutefois permis de faire remarquer que la pensée de l'apôtre semble avoir une allure générale, et qu'il ne paraît pas que l'auteur, en écrivant le passage qui nous occupe, décrive même dans ses grandes lignes le cas des individus. Non seulement les débauches grossières dont il parle, quelque répandues qu'elles aient été au premier siècle, ne pouvaient pas être universelles, mais encore, si Paul visait tous les individus de tous les temps et de tous les pays, il faudrait admettre qu'il exclue de la domination du péché tout le peuple juif, auquel on ne pouvait en tous cas pas reprocher l'idolâtrie.

Il est donc permis de croire que nous avons dans le premier chapitre de l'épître aux Romains une théorie sur l'origine du péché, non pas dans l'individu, mais dans la race. Cette théorie reste muette sur un point important : la question de la transmission du péché, mais les passages que nous avons étudiés plus haut nous permettent heureusement de combler cette lacune, et d'affirmer que pour Paul, la culpabilité de l'individu entraîne celle de la race.

Une question très délicate se pose ici. Quel rapport y a-t-il entre l'idolâtrie dont Paul fait dans *Rom.*, 1, 18 ss. la cause du péché, et la transgression d'Adam qui d'après *Rom.*, 5, 12 ss. fait entrer le péché dans le monde ? Il va sans dire qu'en l'absence de déclarations précises de Paul,

nous ne pouvons guère faire sur ce point que des hypothèses. Il nous paraît vraisemblable que pour Paul, le récit de la Genèse sur la désobéissance d'Adam, n'était qu'un récit allégorique de l'idolâtrie des premiers hommes. Nous ne voulons pas dire par là que Paul ait douté de l'historicité du récit de la Genèse. La manière dont il traite les récits relatifs à Agar et à Sarah (*Gal.*, 4, 21-31), nous montre en effet, qu'à côté du sens littéral, il savait trouver aux textes de l'Ancien Testament un sens allégorique. Mais nous tenons à le répéter encore, c'est là une simple hypothèse, car les textes ne suffisent même pas pour décider si la question du rapport de l'idolâtrie des premiers hommes et de la désobéissance d'Adam s'est posée devant l'apôtre.

Si nous essayons maintenant de réunir les différents éléments de la théorie paulinienne de l'origine du péché, nous verrons que la cause première du règne du péché est une faute initiale du protoplaste, faute qui a consisté essentiellement en une désobéissance, en d'autres termes, en une idolâtrie.

La colère de Dieu, ainsi provoquée, se manifeste par l'abandon de l'homme par Dieu. En conséquence, l'homme a été livré aux passions de sa chair. Celle-ci, maintenue dans l'ordre tant que l'homme n'était pas livré à lui-même, est devenue toute puissante quand l'homme a été abandonné. Le péché a régné alors au moyen de la chair devenue le principe dominateur dans l'homme. La transmission du péché d'Adam à ses descendants s'explique par ce fait, que ce n'est pas l'homme, que Dieu a abandonné, mais sa race.

Ce péché cependant était en quelque sorte informe, il a fallu que Dieu fit intervenir la loi pour le multiplier, afin qu'à l'excès du mal, répondît le remède, pour que là où le péché a abondé, la grâce puisse surabonder.

Ce que nous avons vu de l'origine et de la nature du péché, nous permet de comprendre pourquoi il fallait que dans le système paulinien le péché fût conçu comme universel ; aussi pouvons-nous nous borner à citer ici quelques-unes des affirmations de l'universalité du péché que l'on trouve dans les épîtres de Paul. Dans l'épître aux Galates, Paul déclare que l'Écriture a tout enfermé sous le péché (*Gal.*, 3, 22 ;). Dans l'épître aux Romains, il affirme que tous les hommes, Juifs et Grecs, sont pécheurs, et à l'appui de sa thèse, il apporte comme un réquisitoire contre l'humanité, une série de déclarations de l'Ancien Testament. « Il n'y a pas de juste, dit-il, pas un seul. Personne n'est intelligent, personne ne cherche Dieu. Tous se sont détournés et corrompus ensemble. Il n'y en a pas un qui fasse le bien, pas un seul » (*Rom.*, 3, 9 ss. :). Dans le même chapitre, il l'affirme de nouveau : « Il n'y a pas de différence, tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (*Rom.*, 3, 23 ;). Enfin, arrivé à la fin de son exposé dogmatique, Paul résume ainsi sa pensée : « Dieu les a tous enfermés sous la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous » (*Rom.*, 11, 32 ;).

Un dernier point reste à examiner : la question des conséquences du péché. Ici encore, la pensée de Paul est d'une netteté qui ne laisse place à aucun doute. Il y a cependant lieu de constater chez Paul deux courants de pensée, légèrement divergents. D'après l'un, c'est de la colère de Dieu que vient le châtiment du péché ¹. D'après l'autre au contraire, il semblerait que la mort soit la conséquence pour ainsi dire logique du péché, sans que l'intervention de Dieu soit nécessaire.

1. H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, pp. 48, 49.

Nous verrons que les deux idées, loin d'être inconciliables, n'en font en réalité qu'une.

Il semble que la théorie d'après laquelle le châtimement du péché vient de la colère de Dieu est la plus ancienne chez Paul. On la trouve déjà dans l'épître aux Thessaloniens, alors que la seconde idée apparaît seulement dans la première épître aux Corinthiens. Dans la première de ces épîtres, Paul parle de la colère à venir dont le croyant est sauvé par Jésus-Christ (I *Thess.*, 1. 10; cf. *Rom.*, 5, 9 :). « Dieu, en effet, dit-il, n'a pas destiné les fidèles à la colère, mais à la rédemption par le Seigneur Jésus-Christ » (I *Thess.*, 5, 9 :). Enfin, parlant des Juifs qui mettent le comble à leurs péchés en s'opposant à la prédication de l'Évangile, Paul dit : « La colère tombera sur eux à la fin » (I *Thess.*, 2, 16 :). La même idée du châtimement infligé par Dieu au péché, se trouve aussi dans l'épître aux Romains : « La colère de Dieu, dit l'apôtre dans cet écrit, se manifeste du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes » (*Rom.*, 1, 18 :). S'adressant directement au pécheur, il dit encore : « Tu t'amasses de la colère pour le jour de la colère et du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres... à ceux qui sont conduits par la colère, qui désobéissent à la vérité, mais obéissent à l'injustice, la colère et la haine, l'angoisse et la désolation sur toute âme d'homme qui fait le mal » (*Rom.*, 2, 5 ss.)¹. L'auteur des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, parlant des différents péchés, dit de même que c'est à cause de cela que la colère vient sur les hommes » (*Col.*, 3, 5. 6; *Eph.*, 5, 6;).

1. Cette idée de la rétribution est d'ailleurs tout à fait accessoire chez Paul, on peut même dire qu'elle lui est seulement suggérée par des réminiscences de l'Ancien Testament (*Ps.*, 62, 13. *Prov.*, 24, 12.); cf par ex. *Rom.*, 12, 19 où on trouve une citation textuelle de *Deut.*, 32, 35.

L'idée de la mort, conséquence directe du péché, apparaît chez Paul, pour la première fois, à notre connaissance, dans la première épître aux Corinthiens. Le péché y est appelé « l'aiguillon de la mort » (τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, I Cor., 15, 56 ;). Le sens de cette expression n'est pas facile à déterminer avec précision, car l'image qu'emploie Paul a pour nous quelque chose d'énumérique. A la prendre au pied de la lettre, le péché serait un moyen que la mort emploierait pour arriver à dominer sur l'humanité. La formule de l'apôtre équivaldrait à celle-ci : « Le péché est une puissance de mort ». Le contexte confirme cette interprétation. Paul célèbre la défaite de la mort, empruntant une formule à l'Ancien Testament, il dit : « O mort, où est ta victoire ? O mort, où est ton aiguillon ? » (I Cor., 15, 55 ;). Les deux expressions *νόσος* et *κέντρον* ont évidemment ici la même valeur. L'aiguillon, c'est donc la puissance qui fait triompher la mort. En célébrant la destruction de la mort, l'apôtre célèbre la défaite du péché.

D'après l'épître aux Romains, le péché entraîne également la mort, ou, ce qui est équivalent, la privation de la gloire de Dieu¹. « Tous ont péché, dit l'apôtre, et sont privés de la gloire de Dieu » (*Rom.*, 3, 23 ;). Le fait d'être esclave du péché conduit à la mort (*ἐξαιτίας ἁμαρτίας εἰς θάνατον*, *Rom.*, 6, 16 ;), car il y a une loi que Paul appelle « la loi du péché et de la mort » (*Rom.*, 8, 2 ;), en vertu de laquelle le péché produit la mort. Parfois il semble que la mort soit un châtiment : « Le salaire du

1. Il ne faut pas entendre ici la mort dans un sens métaphorique, mais dans le sens de cessation complète de la vie, d'anéantissement absolu. KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, Göttingue, 1893, p. 265, fait remarquer avec raison que Paul ne connaît pas de résurrection universelle, mais qu'il admet seulement une résurrection des croyants.

péché, c'est la mort », dit Paul (*Rom.*, 6, 23 ;). « Ceux qui font le mal, dit-il encore, méritent la mort » (*Rom.*, 1, 32 ;). D'autres fois, elle apparaît plutôt comme une simple conséquence logique : « La pensée de la chair va à la mort, » dit Paul (*Rom.*, 8, 6 ;). « Le corps est mort par le péché » (*Rom.*, 8, 10 ;), et enfin, si vous vivez dans la chair, vous mourrez (*Rom.*, 8, 13 ;). Les mots qu'emploie ici Paul, μέλλετε ἀποθνήσκειν, indiquent une nécessité interne, une conséquence logique sans qu'il soit nécessaire de statuer une intervention de Dieu. Ils indiquent un fait naturel qui ne peut pas ne pas se produire, à savoir que l'homme qui vit dans la chair, ou le pécheur, car les deux expressions sont synonymes, est destiné à mourir. Mentionnons enfin que dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, on trouve l'expression « être mort par les transgressions et par les péchés » (*Eph.*, 2, 1. 5 ; *Col.*, 2, 13 ;), mais, comme il est difficile de dire si ces expressions ne sont pas employées au figuré, on ne peut affirmer que ces passages se rapportent bien au même ordre d'idées.

Nous avons dit qu'à bien prendre les choses, les deux courants de pensée que nous venons de signaler ne constituent pas en réalité deux idées différentes. Ce qui tend déjà à le prouver, c'est que, dans un certain nombre des textes que nous avons étudiés, les deux idées sont confondues, en sorte que la mort est considérée comme le châtiment infligé par Dieu au pécheur. La synthèse des deux idées est par là facile à opérer. On peut imaginer que la mort étant pour Paul la conséquence, pour ainsi dire mécanique du péché, il puisse cependant la présenter comme venant de la colère de Dieu, puisque c'est à la suite de l'horreur que lui inspire l'idolâtrie de l'homme, que Dieu l'abandonne à sa vie charnelle, c'est-à-dire au

péché et à la mort qui en est la conséquence. Une chose est certaine en tous cas, c'est que Paul ne connaît pas d'autre châtiment du péché que la mort, c'est-à-dire l'anéantissement du pécheur. L'idée de peines subies dans la vie future, soit temporairement, soit éternellement, est restée totalement étrangère à sa pensée.

Arrivés maintenant au terme de notre étude sur la notion paulinienne du péché, essayons d'en résumer brièvement les caractères principaux. Ce qui frappe tout d'abord quand on essaye de saisir cette théorie dans son ensemble, c'est la réunion de deux traits différents. La doctrine paulinienne du péché est essentiellement spéculative, et pourtant on y trouve un sens très pénétrant des réalités, et une grande expérience des choses morales. Le caractère systématique de la théorie paulinienne du péché est tellement apparent, qu'il est à peu près inutile de le démontrer. La doctrine de l'origine du péché, celle des rapports de la chair et du péché, sont d'un esprit à la fois très hardi et d'une grande puissance dialectique. Il est vrai que sur certains points, il y a des obscurités et que parfois l'interprète doit faire tout un travail d'induction et de déduction pour saisir la pensée de l'apôtre, mais l'obscurité n'est jamais dans l'esprit de Paul, mais seulement dans son exposition qui n'est que fragmentaire. Quant à la richesse des expériences que suppose la théologie de l'apôtre, il suffit pour s'en faire une idée, de lire ce qu'il a écrit du péché et de la loi, ou encore les poignants développements dans lesquels il exprime l'angoisse de l'âme qui veut le bien, et qui ne parvient pas à le réaliser.

III. — *Rapport entre l'enseignement de Jésus et celui de Paul sur le péché.*

Il nous reste à définir le rapport qu'il peut y avoir entre les deux notions du péché que nous avons étudiées : celle de Jésus et celle de Paul. Nous ne pouvons songer à faire entre elles une comparaison systématique. On constate en effet, au premier coup d'œil, que ces deux enseignements ne sont pas des faits du même ordre. Ce qui attire l'attention de Jésus, c'est le péché dans sa réalité concrète, objective, matérielle, pourrait-on presque dire. Le péché l'intéresse comme fait d'expérience, comme puissance hostile qu'il rencontre à chaque instant devant lui pendant son ministère.

Cette manière de considérer le péché n'est sans doute pas complètement étrangère à Paul. Bien qu'esprit spéculatif, il a un sens très fin des réalités morales, il se révèle à nous dans ses épîtres comme un directeur de consciences de premier ordre, mais le centre de la doctrine paulinienne du péché n'est pas dans cette constatation expérimentale d'un fait. Il ne suffit pas à Paul de constater et de combattre les manifestations du péché, il veut encore le comprendre, en saisir le principe et la genèse; de là viennent ses théories sur l'origine du péché, sur le rôle de la loi, etc. Il y a ainsi en dernière analyse, accord absolu entre Jésus et son apôtre : le point de départ est le même pour l'un et pour l'autre. Pour Paul, comme pour son Maître, le péché est essentiellement la transgression de la volonté de Dieu, c'est l'éloignement de Dieu, l'attachement à quelque chose qui n'est pas lui. Le péché porte en lui-même son châtiment : le pécheur

devient totalement étranger à Dieu et, par là, est condamné à mourir.

Paul ajoute à l'enseignement de son maître des développements théologiques. Des faits, il cherche à remonter aux principes. Ce qui pour Jésus était uniquement une constatation expérimentale, il en fait aussi la conclusion d'un raisonnement.

Chose curieuse, il semble presque que Paul ait essayé de trouver dans l'enseignement de son maître des points d'appui pour sa spéculation. La faiblesse de la chair dont Jésus parle en passant, comme d'un fait d'expérience (*Marc*, 14, 38 et *paral.*), a peut-être contribué, pour sa part, au développement de la doctrine paulinienne de la chair. Les reproches de Jésus aux Pharisiens qui placent sur le dos de ceux qui les écoutent des fardeaux insupportables, et qui ainsi les font tomber et les empêchent d'entrer dans le Royaume des cieux (*Math.*, 23, 4. 13 ;), n'ont peut-être pas été pour rien dans la genèse de la théorie paulinienne de la loi produisant le péché.

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE

I. — *L'idée de Dieu d'après l'enseignement de Jésus.*

Jésus n'a jamais donné d'enseignement théologique, systématique, mais il y a une certaine théologie, c'est-à-dire une certaine manière de concevoir Dieu, qui se dégage de sa prédication. La partie importante et originale de cette théologie n'est pas celle qui traite de la nature de Dieu et de ses attributs, mais celle qui traite des rapports entre Dieu et l'homme. A ce propos, une observation de méthode s'impose ici : pour définir le rapport de Dieu et de l'homme, d'après l'enseignement de Jésus-Christ, nous écarterons systématiquement tout ce que les évangiles nous rapportent sur la relation de Jésus avec Dieu, car Jésus ne s'est pas considéré comme un simple homme, ni même comme le type de l'homme normal, mais comme un être ayant avec Dieu un rapport unique, comme son Fils, au sens absolu de ce mot¹.

La théologie de Jésus n'est pas d'ordre spéculatif ; il nous est cependant possible de nous faire une idée sur la manière dont Jésus concevait Dieu au point de vue métaphysique. Les quelques indications qu'il donne sur ce point, prouvent qu'il se place sur le terrain de l'Ancien Testament². Les principes de sa théologie spé-

1. Nous reviendrons avec plus de détail sur cette idée dans notre prochain chapitre.

2. WENDT, *Die Lehre Jesu*, pp. 177 s.

culative sont ceux de la loi, des prophètes et des psaumes. Jésus se rattache formellement à l'Ancien Testament, quand il appelle le sanctuaire dans lequel David entra lorsqu'il fuyait devant Saül : « la maison de Dieu » (*Marc*, 2, 26 : *et paral.*), et quand il désigne de la même manière le temple de Jérusalem (*Math.*, 21, 13 ; *Marc*, 11, 17 ; *Luc*, 11, 51 ; 19, 46 ;). Il appelle le ciel, « le trône de Dieu », et la terre « son marchepied » (*Math.*, 5, 34. 35 ;), se rattachant par là aux déclarations du second Ésaïe et du Psalmiste (*Es.*, 66, 1 ; *Ps.*, 48, 3 ;). Conformément aux idées juives, Jésus considère l'Ancien Testament comme la parole de Dieu (*Math.*, 22, 31 ; *Luc*, 11, 49 ;)¹. Toutes les déclarations de l'Ancien Testament font pour lui autorité. L'argument scripturaire est un de ceux qu'il emploie le plus volontiers (*Math.*, 4, 4. 7. 10 ; 5, 27. 31. 33 ; etc.). Il considère les commandements comme prononcés par Dieu lui-même (*Math.*, 4, 10 ; 15, 3. 4. 6 ; *Marc*, 7, 10 ; *Luc*, 4, 8 ;). Ces données suffisent pour prouver que la théologie de Jésus se rattache directement à celle du judaïsme. C'est ainsi que Dieu est pour Jésus en opposition absolue avec tout ce qui est mal, ce qui s'exprime d'une manière concrète par l'antithèse entre Dieu et Satan ou Mammon (*Math.*, 6, 24 ; 12, 26 ; 16, 23 ; *Marc*, 8, 33 ; *Luc*, 11, 18 ; 16, 13 ;). Positivement, Dieu apparaît à Jésus comme un être parfait, modèle que les hommes doivent se proposer d'imiter (*Math.*, 5, 48 ;). Il est le seul être bon : « Personne n'est bon que Dieu, dit Jésus au jeune homme riche qui l'a appelé « mon bon

1. Aucun de ces deux passages n'est absolument décisif; le premier, parce que, dans la parole de l'Ancien Testament qui est citée, c'est Dieu qui parle; le second, parce que la citation n'est pas sûrement de l'Ancien Testament, cf. H. HOLTZMANN, *Hand Commentar*, I, 1, p. 369.

Maître » (*Marc*, 10, 18; *Luc*, 18, 19;)¹. Jésus affirme que le Père sait tout, qu'il voit les actions secrètes de chacun, les aumônes, les prières, les jeûnes qui n'ont pas eu de témoins (*Math.*, 6, 4. 6. 18;). Il connaît les besoins de tous ses enfants (*Math.*, 6, 32;). De même, Dieu est tout puissant; Jésus dit à propos du salut : « Quant aux hommes, cela [= être sauvé] est impossible, mais tout est possible à Dieu » (*Math.*, 19, 26; cf. *Marc*, 10, 27; *Luc*, 18, 27;). Non seulement Dieu peut tout, mais il est encore le seul être qui ait une puissance réelle. Jésus dit en effet dans son langage imagé : « Toute plante qui n'a pas été plantée par mon père sera arrachée » (*Math.*, 15, 13;). A l'œuvre de la création (*Marc*, 13, 19; cf. *Math.*, 19, 4;), se rattache celle de la providence; on sait quels magnifiques accents Jésus a su trouver pour exprimer son assurance, que rien dans tout l'univers n'arrive sans la volonté de Dieu (*Math.*, 6, 25-32;).

En étudiant ces indications sur la manière dont Jésus a conçu Dieu, on ne peut pas ne pas être frappé du caractère très particulier que revêtent chez lui les idées abstraites des attributs de Dieu. Jamais, même dans les psaumes qui se rapprochent le plus de Jésus sur ce point, on ne trouve une telle intensité de sentiment religieux dans les déclarations sur la grandeur et la puissance de Dieu. L'intérêt ici n'est nullement spéculatif et métaphysique, il est exclusivement religieux. Les attributs divins dont parle Jésus ne sont pas des déterminations de la nature de Dieu, mais de ses relations avec les hommes. S'il parle de la toute puissance de Dieu, c'est pour montrer que Dieu peut sauver tous les hommes; s'il

1. De l'idée de la perfection morale de Dieu, il faut rapprocher l'idée de sa volonté, loi morale.

parle de son omniscience, c'est pour exprimer cette idée non pas métaphysique, mais religieuse, que toute la vie de l'homme est comme pénétrée par Dieu ; si enfin il parle de la providence, ce n'est pas pour satisfaire une curiosité d'ordre spéculatif, mais pour montrer que le croyant peut et doit sans cesse se sentir entre les mains de Dieu. Tout l'intérêt de la théologie de Jésus se concentre donc sur la question des rapports de Dieu et de l'homme.

D'une manière générale, Dieu est, pour Jésus, un père qui appelle ses enfants, un maître de maison qui invite à un festin de noces tous ceux qui veulent entrer ; un roi enfin, qui convie tous les hommes à devenir les sujets de son royaume. Mais cet appel, qui équivaut à une offre gratuite de la part de Dieu, constitue par rapport à la théologie juive quelque chose de nouveau, et Jésus qui se place toujours sur le terrain de l'Ancien Testament, était tenu de l'expliquer. Il le fait en montrant que son ministère, loin d'abolir la loi et les prophètes, les accomplit. « Ne pensez pas, dit-il, que je sois venu abolir la loi et les prophètes. Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (*Math.*, 5, 17;). Ailleurs cependant, il semble présenter son œuvre, à laquelle il rattache celle du Baptiste, comme une abrogation de l'économie ancienne. « La Loi et les Prophètes, dit-il, ont été valables jusqu'à Jean, depuis ce moment-là le Royaume de Dieu est forcé et les violents y entrent » (*Luc.*, 16, 16;). Mais alors même qu'il semble ainsi rompre avec le judaïsme, Jésus présente son œuvre comme le couronnement de l'Ancien Testament. A la déclaration que nous venons de rapporter, il en ajoute une autre qui efface ce que la première pouvait avoir de trop absolu. « Il est plus facile, dit-il, que le ciel et la terre passent, qu'un seul trait de lettre de la loi ne tombe » (*Luc.*, 16, 17;).

Jésus conçoit ainsi son œuvre, comme voulue de Dieu pour le salut de l'humanité; il a, non pas sans doute, une idée nette, mais au moins une intuition du plan de Dieu. Une parole de Jésus conservée dans l'évangile de Luc parle clairement de ce dessein de Dieu. Il s'agit de Jean-Baptiste. « Tout le peuple, dit Jésus, et tous les péagers justifièrent Dieu, étant baptisés du baptême de Jean, mais les Pharisiens et les Scribes ont annulé le dessein de Dieu en n'étant pas baptisés par lui » (*Luc*, 7, 29-30;). Nous n'avons pas à préciser ici le sens de cette affirmation, il nous suffit de constater que Jésus a bien eu l'idée d'un dessein de Dieu pour le salut de l'humanité. La Loi et les Prophètes en sont comme la préface, le ministère de Jean-Baptiste en est l'introduction, l'œuvre de Jésus en forme la partie centrale, et enfin, le grand drame final en est le couronnement.

A ce propos, il faut remarquer que Jésus, rompant en cela d'une manière absolue avec ce qui, depuis Daniel, était la préoccupation dominante de l'eschatologie juive, a enseigné très clairement que le moment de la fin était connu de Dieu seul : « Quant à ce jour et à cette heure, dit Jésus, nul ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul » (*Math.*, 24, 36; *Marc*, 13, 32;)¹. Dans le même ordre d'idées, Jésus enseigne aussi que ce n'est pas à lui, mais au Père seul, qu'il appartient de donner les places à sa droite et à sa gauche (*Marc*, 10, 40; *Math.*, 20, 23;). Ainsi, Jésus a l'idée d'un plan de Dieu pour le salut de l'humanité, mais il se borne à y faire de rares allusions, et jamais il ne s'attache à en tracer les lignes avec précision; c'est que chez lui, la

1. Il faut cependant noter, comme nous le verrons plus loin, que Jésus est convaincu que la parousie ne saurait tarder.

confiance entière et absolue en Dieu qui veut le salut des hommes, prime tout, et par là, neutralise, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'intérêt que peut présenter la connaissance du plan du salut.

La relation entre Dieu et l'homme est résumée tout entière dans les deux termes que Jésus emploie le plus souvent : celui de Royaume de Dieu, et celui de Père céleste. Dieu est le père des hommes, c'est-à-dire, il a pour eux tous les sentiments qu'il est naturel qu'un père ait pour ses enfants, et ces sentiments sont portés à la perfection qu'implique la nature divine. D'autre part, il est un roi qui reçoit comme citoyens de son royaume tous les hommes, pourvu qu'ils veuillent accepter le droit de bourgeoisie qu'il leur offre. Ne peuvent entrer dans le Royaume, que ceux qui s'attachent aux choses de ce Royaume, c'est-à-dire à la justice supérieure, à l'amour du prochain, et qui renoncent aux choses de la terre, aux désirs de vengeance, à la poursuite des richesses, aux plaisirs et aux joies du monde. Il peut paraître au premier abord qu'il y a une certaine contradiction entre ces deux notions, celle du père qui accueille tous ses enfants, et celle du roi qui pose des conditions à l'entrée dans son Royaume, mais il est facile de se convaincre que cette contradiction est plus apparente que réelle. Ce n'est pas une condition extérieure, arbitrairement choisie, que Dieu place à l'entrée dans son Royaume, c'est une condition qui résulte de la nature même des choses. Il demande seulement que ceux qui veulent être ses sujets ne soient pas déterminés, de telle façon qu'ils soient en opposition avec le principe du Royaume. En d'autres termes, la condition que Dieu met à l'entrée dans son Royaume équivaut à n'y admettre que ceux qui veulent réellement y entrer, à

l'exclusion de ceux qui ne voudraient pas rompre toute attache avec le Royaume de Satan. Or cette condition, c'est aussi celle de l'entrée dans la famille de Dieu. Dieu veut considérer les hommes comme ses enfants, mais peut-il traiter comme tels ceux qui s'éloignent de lui et se refusent à son amour? Jésus montre dans la parabole de l'enfant prodigue que dans la famille humaine, l'enfant qui volontairement rompt avec son père et l'outrage à la fois dans son honneur et dans son amour, cesse pratiquement de faire partie de la famille. Il s'en est exclu lui-même, et ne peut y rentrer que par un acte de libre accueil de la part de son père, et aux conditions que celui-ci posera, or la première de ces conditions sera certainement qu'il renonce entièrement à ce qui a été la cause de la rupture.

Les deux notions de paternité divine et de Royaume de Dieu impliquent donc, l'une et l'autre, des déterminations relatives aux conditions auxquelles l'homme est admis à entrer dans la communion de Dieu. Dieu est, il est vrai, le père de tous les hommes, mais il ne l'est en quelque sorte que virtuellement, et certaines conditions sont nécessaires pour devenir réellement ses enfants. Jésus dit que Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qu'il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes (*Math.*, 5, 45 :). Il affirme qu'il prend soin, non seulement des hommes, mais encore des plantes et des animaux (*Math.*, 6, 26. 28; *Luc*, 12, 24. 27 :); mais, pour entrer dans son Royaume, il faut faire la volonté du Père (*Math.*, 7, 21 :), il faut avoir une justice qui dépasse celle des scribes et des pharisiens (*Math.*, 5, 20 :). Pour être enfant de Dieu, il faut aimer ses ennemis et prier pour ses persécuteurs (*Math.*, 5, 44; *Luc*, 6, 35 :); il faut « procurer la paix » (*Math.*, 5, 9 :). Pour voir Dieu enfin,

il faut « avoir le cœur pur » (*Math.*, 5, 8); Dieu veut pardonner les péchés, mais il pose comme condition de son pardon que l'homme pardonne à ses frères. Dans la prière que Jésus a enseignée à ses disciples, il leur fait dire : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » (*Math.*, 6, 12; cf. *Luc*, 11, 4). Il fait cette déclaration : « Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre père qui est aux cieux vous pardonnera aussi, et si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre père ne vous pardonnera pas non plus vos offenses » (*Math.*, 6, 14-15; cf. *Marc*, 11, 25). On sait d'ailleurs que c'est cette même idée qu'illustre la parabole du serviteur impitoyable (*Math.*, 18; 23-35).

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire d'écarter une fausse interprétation des conditions que Jésus pose ainsi à l'entrée dans le Royaume et à l'adoption par Dieu. Ces conditions ne sont pas, comme le veut le système de la morale catholique, des mérites à acquérir, ce sont des obstacles à détruire. Celui qui aime ses ennemis, qui pardonne à ceux qui l'ont offensé, qui a le cœur pur, de qui la justice enfin dépasse celle des Scribes et des Pharisiens, ne peut encore se prévaloir d'aucun droit à entrer dans le Royaume. Il n'a rien fait qui puisse effacer ses péchés ou lui valoir le titre d'enfant de Dieu, mais les obstacles ont été supprimés, qui s'opposaient d'une manière absolue à ce que les grâces offertes par Dieu fussent acceptées. Il était nécessaire de faire cette observation, pour bien mettre en lumière ce fait que Dieu n'est pas un juge dont le rôle se borne à rétribuer chacun selon ses œuvres, mais que ce qu'il accorde à l'homme, son pardon et l'entrée dans son Royaume, est un don gratuit que l'homme n'a mérité en rien.

Il nous reste à indiquer ici quelle est l'attitude de Dieu,

non plus vis à vis des hommes pécheurs, mais vis à vis de ses enfants. La vie de l'enfant de Dieu est constituée essentiellement par le service et l'amour de Dieu (*Math.*, 6, 24; *Luc*, 16, 13;). Dieu est son modèle, il s'efforce de devenir parfait comme son père céleste est parfait et miséricordieux (*Math.*, 5, 48; *Luc*, 6, 36;); il s'attache à rendre à Dieu le culte qui lui est dû (*Math.*, 22, 21; *Marc*, 12, 17; *Luc*, 20, 25;), et ainsi il glorifie Dieu. Jésus enseigne en effet qu'il y a une glorification du Père par les œuvres de ses enfants : « Vous êtes la lumière du monde, dit Jésus à ses disciples. Que votre lumière luise devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 5, 14. 16;). Il y a ainsi un rapport direct entre Dieu et le croyant, car Dieu se cache aux sages et aux intelligents mais se révèle aux enfants et à ceux qui leur ressemblent (*Math.*, 11, 25. 26; *Luc*, 10, 21;); il leur fait connaître des choses que la chair et le sang ne peuvent révéler (*Math.*, 16, 17;). D'autre part, Dieu est le témoin de toute la vie de ses enfants; il connaît les cœurs et rien ne saurait lui être caché (*Luc*, 16, 15;). Il voit les prières, les jeûnes, les aumônes de ses enfants, et leur répond lui-même (*Math.*, 6, 1. 4. 6. 8. 18. 32;). Jésus a enseigné à ses disciples à demander au Père la venue de son Royaume, le pardon des offenses, la protection contre les tentations, le pain de chaque jour (*Math.*, 6, 9 ss. :), et il leur promet que toutes leurs demandes seront exaucées (*Math.*, 18, 19;).

Jésus pose ce principe que, de même qu'un père donne de bonnes choses à ses enfants qui le lui demandent, de même Dieu donnera de bonnes choses à ceux qui l'implorent (*Math.*, 7, 11;). Mais en même temps qu'il affirme ainsi que Dieu répond aux prières des hommes, Jésus recommande à ses disciples de ne pas

demander au Père les choses nécessaires à la vie, mais de chercher avant tout le Royaume de Dieu et sa justice (*Math.*, 6, 33;), car le souci des choses matérielles est un manque de confiance envers Dieu. S'en préoccuper, c'est mépriser la providence divine. Jésus enseigne que le Père sait ce dont ses enfants ont besoin (*Math.*, 6, 32;), et qu'il a soin d'eux comme il a soin des oiseaux et des fleurs des champs (*Math.*, 6, 26-30;). L'homme peut se confier en Dieu qui est assez puissant pour qu'aucun passereau ne tombe à terre sans sa volonté, et qui s'intéresse tellement à l'homme, que ses cheveux mêmes sont tous comptés (*Math.*, 10, 29. 30;).

II. — *L'idée de Dieu d'après la théologie paulinienne.*

Le trait dominant de la théologie de Jésus, à savoir son intérêt beaucoup plus religieux que spéculatif, se retrouve dans la théologie de Paul. Il ne s'agit pas avant tout pour l'apôtre, de savoir ce qu'est Dieu dans son essence ou dans ses attributs métaphysiques, il s'agit de connaître son attitude vis à vis du péché, et vis à vis des pécheurs, pour voir s'il est possible à l'homme et à quelles conditions, d'échapper à une juste condamnation.

La spéculation toutefois n'est pas totalement exclue de la théologie paulinienne, mais la place qu'elle y occupe est fort restreinte. Cela ne tient pas seulement à ce que la métaphysique n'est pas la préoccupation dominante de Paul, mais aussi, à ce que Paul n'écrivant pas un traité de théologie systématique, éprouvait peu le besoin de développer dans ses épîtres des idées qui n'intéressaient pas directement la vie de ses églises, et surtout qu'il était inutile de préciser, parce que tous les chrétiens de cette

époque, tant Paul que ses adversaires judéo-chrétiens, se plaçaient sur le même terrain, celui de l'Ancien Testament, et n'avaient pas d'autre notion de Dieu que celle du judaïsme. Si Paul parle peu des attributs métaphysiques de Dieu, de son unité, de sa sainteté, de son absoluité, de sa transcendance, c'est seulement parce que ces attributs lui paraissent à l'abri de toute discussion.

Les épîtres pauliniennes contiennent cependant quelques indications sur les attributs métaphysiques de Dieu. Il est utile de les relever comme des indices d'un côté de la pensée de Paul qu'il n'a pas eu l'occasion de développer dans ses épîtres. Paul affirme surtout l'unité de Dieu parce qu'il tient à préserver ses lecteurs du danger de la contagion du polythéisme au milieu duquel ils vivaient. Cette préoccupation apparaît clairement dans la première épître aux Corinthiens. Répondant à la question que les fidèles de Corinthe lui avaient posée au sujet des viandes sacrifiées aux idoles, Paul déclare : « Nous savons qu'il n'y a pas de Dieu sinon un seul : » puis, préoccupé par la multitude des dieux du panthéon gréco-romain, il explique que beaucoup d'êtres sont appelés dieux, soit sur la terre, soit dans les cieux, et même qu'il y a beaucoup de dieux, mais que pour les chrétiens, un seul est Dieu : le Père (οἶδαμεν ... ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς · καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ἐστὶν ὁ πατήρ 1 Cor., 8, 4-6;). C'est à une tout autre préoccupation que répond l'affirmation de l'unité de Dieu dans l'épître aux Galates (3, 20;). Cette affirmation sert de point de départ à un raisonnement d'une subtilité toute rabbinique, dans lequel Paul s'efforce de montrer que la loi ne peut venir directement de Dieu, puisqu'elle a été donnée par l'office d'un médiateur. Enfin, quand Paul affirme l'unité de Dieu dans l'épître aux Romains, c'est

pour montrer qu'aucun fossé ne sépare les Juifs des païens : « Il y a un seul Dieu, dit Paul, qui justifie la circoncision par la foi et l'incirconcision aussi par la foi » (*Rom.*, 3, 29-30;)¹.

A côté de l'unité de Dieu, Paul relève aussi sa transcendence, c'est-à-dire son élévation au-dessus de l'humanité et du monde. C'est encore un intérêt d'ordre pratique qui conduit ici l'apôtre. Il veut montrer que l'homme doit s'humilier devant Dieu. Le point particulier sur lequel il insiste le plus est que la sagesse de Dieu est tellement élevée au dessus de celle des hommes, que la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes. Paul développe ces idées pour combattre les tendances orgueilleuses à la propre sagesse, qui s'étaient manifestées dans l'église de Corinthe : « C'est par la folie de sa prédication, dit-il, que Dieu veut sauver les croyants » (*I Cor.*, 1, 21;). « La folie de Dieu, dit-il encore dans le même passage, est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu, plus forte que la force des hommes » (*I Cor.*, 1, 25;). « Dieu, dit-il encore, a choisi la folie du monde pour confondre les sages, et la faiblesse pour confondre les forts; il a choisi ce qui est faible et méprisé, et même ce qui n'existe pas, pour confondre ce qui est », et l'apôtre ajoute une conclusion qui montre bien quelle préoccupation le conduit, en disant : « Il en a été ainsi pour que la chair ne puisse se glorifier devant Dieu » (*I Cor.*, 1, 27. 28;).

C'est à une préoccupation du même ordre qu'obéit l'apôtre, quand il s'attache à montrer que Dieu est le principe suprême et en même temps la fin que doivent pour-

1. L'Épître aux Éphésiens, dit de même : « Il n'y a qu'un seul Dieu qui est le père de tous » (4, 6;).

suivre toutes les créatures. Laissons de côté cette seconde idée que nous retrouverons à propos de la sotériologie. En même temps qu'il affirme l'unité de Dieu, Paul dit que ce Dieu est le principe de tout ce qui est : « Il n'y a qu'un Dieu, dit-il, le Père dont tout vient » (I *Cor.*, 8, 6;). Il écrit de même : « La femme a été prise de l'homme, et l'homme naît de la femme, mais tout vient de Dieu » (I *Cor.*, 11, 12;). Dans un sens plus restreint, Paul parle de la création par Dieu : « Dieu, dit-il, a établi les membres dans le corps, chacun comme il a voulu » (I *Cor.*, 12, 18; cf. 24;)¹.

Cette idée de Dieu, principe absolu de tout, revêt aussi une autre forme à savoir que pour Paul la volonté de Dieu est, non seulement une autorité très haute, mais encore le principe suprême de la morale. Nous n'avons pas à nous étendre longuement sur ce point parce que nous aurons l'occasion d'y revenir quand nous nous occuperons de la morale paulinienne. Notons seulement ici, sans analyser son contenu, que la loi morale repose sur la volonté de Dieu (I *Thess.*, 4, 3. 7; 5, 18;). Paul connaît des commandements de Dieu et une loi de Dieu qui s'imposent à l'homme (I *Cor.*, 7, 19; *Rom.*, 7, 12. 25; 14, 18;). L'homme doit s'efforcer de plaire à Dieu de qui la volonté est bonne, agréable et parfaite (*Rom.*, 12, 2;). Une idée connexe de celle-là est que l'homme par son activité conforme à la volonté divine, doit s'efforcer de rendre gloire à Dieu. « Faites tout pour la gloire de Dieu », recommande l'apôtre aux Corinthiens (I *Cor.*, 10, 31;); « Accomplissez le fruit de la justice

1. Cette tendance à considérer Dieu comme le principe suprême, conduirait Paul presque jusqu'au panthéisme, si du moins il fallait considérer comme authentique la parole que les Actes lui attribuent : « C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Actes*, 17, 28;).

par Jésus-Christ, pour la gloire et la louange de Dieu », écrit-il aux Philippéens (*Philip.*, I, 11;), et inversement il dit dans l'épître aux Romains : « Par la transgression de la loi, tu déshonores Dieu. » (*Rom.*, 2, 23;).

On le voit, il n'y a pas, à proprement parler, de théologie spéculative originale chez Paul; les idées que nous avons rencontrées n'ajoutent rien à la notion de Dieu de l'Ancien Testament. C'est uniquement sur le terrain religieux et moral que Paul développe une théologie originale. Malheureusement, il n'y a nulle part d'exposé complet de ces idées, et nous avons ici à réunir en système des *membra disjecta*.

Une question se pose tout d'abord, celle de la connaissance de Dieu. Le fait de connaître ou de ne pas connaître Dieu a pour Paul une très grande importance, car il est précisément ce qui distingue les fidèles des païens qui sont éloignés de Dieu. « Les païens, dit par exemple Paul, qui ne connaissent pas Dieu... » (*I Thess.*, 4, 5;). Écrivant aux Galates et leur parlant du temps où ils étaient encore païens, il leur dit : « Alors, ne connaissant pas Dieu, vous étiez esclaves d'êtres qui ne sont pas dieux par nature. Maintenant, vous connaissez Dieu, ou plutôt vous êtes connus par lui » (*Gal.*, 4, 8-9;). De même que c'est leur ignorance qui tient les païens éloignés de Dieu, c'est une connaissance non éclairée de Dieu et une méconnaissance de sa justice qui expliquent pourquoi les Juifs n'ont pas reçu le Christ. Paul leur rend ce témoignage : « Ils ont du zèle pour Dieu, mais du zèle non éclairé (ἐν ἀνομίᾳ), ils ne connaissent pas la justice de Dieu » (*Rom.*, 10, 2;).

La connaissance de Dieu dont parle l'apôtre est loin d'être purement intellectuelle. Elle implique un élément éthique et religieux dont l'importance est prépondérante.

Le passage de l'épître aux Galates cité plus haut, suffirait à le prouver. Connaître Dieu, c'est pour l'apôtre être connu par lui (*Gal.*, 4, 9); c'est-à-dire subir une action de sa part. C'est Dieu et non l'homme qui prend l'initiative de cette connaissance. Quant au facteur éthique qu'implique la connaissance de Dieu, il est attesté par le passage de la première épître aux Corinthiens, où Paul déclare que « si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui » (*I Cor.*, 8, 3;). Un autre passage de la même épître confirme cette idée. Parlant des péchés de certains hommes, Paul dit : « Il y a des gens qui ne connaissent pas Dieu » (*I Cor.*, 15, 34;).

Si on avait demandé à Paul quelle est l'origine de cette connaissance de Dieu, il aurait certainement répondu qu'elle vient avant tout de la révélation divine en Israël, et que par conséquent, pour connaître Dieu, il faut interroger l'Ancien Testament. Il est presque inutile de démontrer que telle a bien été la pensée de Paul. Non seulement, parlant de l'Évangile de Dieu il dit dans l'épître aux Romains qu'il a été « annoncé à l'avance par les prophètes dans de saints écrits » (*Rom.*, 1, 2;), mais encore à chaque ligne, pour ainsi dire, de ses épîtres, il s'inspire de l'Ancien Testament qu'il cite bien souvent expressément comme venant directement de Dieu.

Mais à côté de cette révélation particulière, étroitement liée à l'histoire d'Israël, Paul en connaît une autre plus générale. C'est celle dont il est question dans un passage du premier chapitre de l'épître aux Romains : « Dieu, dit Paul, s'est manifesté aux hommes, il leur a fait connaître ce qui de son être pouvait être connu d'eux » (1: 19-20). Cette révélation se fait dans la création, elle a pour objet les attributs invisibles de Dieu, sa puissance infinie et sa divinité. Grâce à elle,

l'homme connaît véritablement Dieu (*Rom.*, 1, 18 ss.)¹. En fait, il est vrai, cette révélation est non seulement rendue insuffisante mais pratiquement annulée par l'impiété des hommes, mais le principe d'une révélation directe de Dieu à l'humanité n'en subsiste pas moins; cependant, en fait, la seule source de la connaissance de Dieu est sa révélation dans l'Ancien Testament, révélation qui est couronnée et accomplie par sa révélation en son Fils Jésus-Christ.

C'est surtout le rapport de Dieu avec l'humanité qui intéresse Paul. Ce qu'il relève avant tout, c'est l'amour de Dieu pour les hommes. Il revient maintes fois sur cette idée. Aussi, écrivant aux Thessaloniens, il les appelle « les bien aimés de Dieu » (*I Thess.*, 1, 4;). Toute l'œuvre de la Rédemption apparaît à Paul comme une manifestation et comme une preuve de l'amour de Dieu pour l'humanité : « Dieu, dit-il, a prouvé son amour pour nous en ceci, que, lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous » (*Rom.*, 5, 8;). Le témoignage d'amour que Dieu a donné à l'humanité en Jésus-Christ est si puissant, que l'apôtre s'écrie dans un passage qui est dans toutes les mémoires : « Rien ne peut nous séparer de l'amour que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ » (*Rom.*, 8, 39;)². Cet amour de Dieu pour l'humanité a ceci de particulier, qu'il s'adresse à tous les hommes, sans acception de personnes ou de nationalités : « Dieu ne regarde pas au visage de l'homme », écrit Paul aux Galates (*Gal.*, 2, 6;); et dans l'épître aux

1. Sur ce passage cf. SCHJÖTT, *Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus* (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1903, pp. 75-78).

2. Cf. *Eph.*, 2, 4;

Romains il ajoute : « Dieu ne fait pas acception de personnes » (*Rom.*, 2, 11;). L'amour que Dieu a pour les hommes se traduit par sa pitié, sa longanimité, sa miséricorde. Ces sentiments semblent à Paul faire tellement partie de l'idée de Dieu qu'il l'appelle « le père des compassions » (*II Cor.*, 1, 3;) et que, voulant exhorter les Romains à offrir leurs corps en sacrifices vivants, saints et agréables à Dieu, il ne trouve pas de formule d'adjuration plus pressante que de leur dire : « Je vous conjure par les miséricordes de Dieu » (*Rom.*, 12, 1;). Paul parle aussi de la richesse de la longanimité de Dieu qui pousse le pécheur à la conversion (*Rom.*, 2, 4; cf. 9, 15; 11, 22;). Il parle de la fidélité de Dieu, par quoi il veut dire que Dieu n'abandonne pas les siens à une tentation qui dépasse leurs forces (*I Cor.*, 10, 13;); enfin, il présente comme des attributs essentiels de Dieu, la vérité (*Rom.*, 3, 4;), la sainteté (*II Cor.*, 1, 12;), l'ordre (*I Cor.*, 14, 33;), la paix (*Rom.*, 15, 33; 16, 20;), la justice (*Rom.*, 4, 5; 9, 14;).

L'idée de la justice de Dieu¹ nous amène à considérer l'attitude de Dieu vis-à-vis du péché. L'aversion de Dieu pour le péché résulte logiquement de la nature même du péché, celui-ci étant une puissance non seulement étrangère, mais hostile à Dieu, et son origine première n'étant autre que l'impiété, c'est-à-dire le refus de l'homme de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Dieu manifeste l'horreur qu'il éprouve pour le péché en faisant tomber sa colère sur les pécheurs. Cette colère n'est pas un sentiment passionné et par là même injuste (*Rom.*, 3, 5;), elle se manifeste sous la forme d'un jugement. Chacun est responsable devant Dieu et comparaitra devant lui.

1. Nous laissons provisoirement de côté l'idée paulinienne de la *δικαιοσύνη θεοῦ*, sur laquelle nous reviendrons à propos de la sotériologie.

(*Rom.*, 14, 10. 12;). Le monde entier est soumis au jugement de Dieu (*Rom.*, 3, 19;), et ce jugement, Paul le conçoit sous une forme eschatologique (*Rom.*, 2, 5. 16;)¹.

Si nous nous en tenions à ce principe de la juste colère de Dieu, le sort de l'humanité tout entière serait par là même, défini. Tous les hommes, en effet, ont péché et, par conséquent, ont mérité le châtement, c'est-à-dire, en dernière analyse, l'anéantissement, car l'idée des peines éternelles est étrangère à la pensée de Paul. Par son péché l'humanité est donc vouée à l'anéantissement.

Mais, si cette solution est pleinement d'accord avec la justice de Dieu, elle entre en conflit avec ses attributs moraux les plus essentiels, avec son amour des hommes, sa miséricorde et sa pitié. La possibilité d'une Rédemption de l'humanité intervient ici. Elle tient à ce que Dieu, étant le créateur, a aussi la puissance de rendre la vie à ceux qui sont morts. Cette idée de la résurrection des morts par un acte créateur de Dieu, tient une grande place chez Paul, on peut même dire qu'elle est la base de sa théorie de la Rédemption. D'une manière très générale, cette théorie se résume en effet dans cette phrase de l'épître aux Romains : « Le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ » (*Rom.*, 6, 23;). Nous avons vu plus haut que Dieu joue un rôle actif dans la résurrection du Christ, qui est en quelque sorte une prophétie et comme un gage de celle des hommes : « Nous avons confiance en

1. L'idée du jugement n'a cependant pas chez Paul une grande importance. La manière dont il décrit le processus de la résurrection dans *I Thess.*, prouve clairement que seuls les croyants y auront part. Paul enseigne d'autre part, que rien au monde ne peut séparer les croyants de l'amour de Dieu (*Rom.*, 8, 39;). Il ne reste donc comme objet du jugement que les incrédules qui seront vivants au moment de la parousie. Le jugement consistera précisément en leur anéantissement.

Dieu qui ressuscite les morts », dit Paul (II *Cor.*, 1, 9); « Dieu, dit-il encore, a ressuscité le Seigneur et nous ressuscitera (I *Cor.*, 6, 14;).

Le rôle du Christ est défini d'une manière plus précise encore dans la première épître aux Thessaloniciens où Paul dit : « Dieu ramènera avec lui, par Jésus-Christ, ceux qui sont morts » (I *Thess.*, 4, 14;). Si Dieu rend ainsi la vie aux hommes, c'est en vertu d'un acte réfléchi de sa volonté, conformément à un dessein arrêté. La bonne nouvelle du salut, l'Évangile — au sens précis du mot — a été annoncé longtemps à l'avance par les prophètes dans leurs saints écrits (*Rom.*, 1, 1. 2;). Toute l'histoire d'Israël n'est pas autre chose que l'histoire de la préparation du salut, de l'attente de la réalisation de ce que Paul appelle les promesses de Dieu (II *Cor.*, 1, 20;). C'est à ce dessein de salut que pense l'apôtre quand il écrit dans la première épître aux Corinthiens : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment, il nous l'a révélé par l'Esprit » (I *Cor.*, 2, 9-10;). L'idée de l'élection que l'on rencontre dans les épîtres de Paul, dépend aussi de ce dessein divin du salut. L'idée de la prédestination des hommes au salut prouve que Paul attribuait à Dieu un dessein de salut. L'épître aux Romains contient un passage très net à cet égard : Paul affirme que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, et il affirme en apposition « qui sont appelés suivant un dessein arrêté d'avance » (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς ὄντων, *Rom.*, 8, 28;), mais ce n'est pas assez encore, et l'apôtre explique plus en détail sa pensée¹. En effet, il ajoute : « Ceux que Dieu a

1. Cf. MÈNÉGOZ, *La prédestination paulinienne* (*Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1884).

connus à l'avance, il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier né entre beaucoup de frères; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκόν ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς · οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν · καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. *Rom.*, 8, 28-30;). Conformément aux idées exprimées dans ce passage, Paul appelle les croyants « les élus de Dieu » (*Rom.*, 8, 33;).

La question qui se pose est de savoir si, dans le texte que nous venons de citer, Paul enseigne vraiment la prédestination, c'est-à-dire l'existence d'un dessein de Dieu embrassant seulement une partie de l'humanité, à l'exclusion du reste. Nous devons reconnaître qu'il semble bien en être ainsi. L'expression dont se sert l'apôtre : « Ceux qui sont élus suivant le dessein arrêté à l'avance », paraît bien impliquer l'idée d'un appel adressé seulement à un certain nombre d'individus. Le terme qui vient ensuite : « Ceux qu'il a connus à l'avance » est beaucoup moins net. Il est susceptible, en effet, de recevoir une double interprétation. On peut dire « Dieu a connu à l'avance que ces hommes accepteraient la prédication de l'Évangile, c'est pourquoi il les a prédestinés, appelés, justifiés, glorifiés; » ou bien on peut dire : « Dieu a connu à l'avance ces hommes. c'est-à-dire il a exercé une action spéciale sur eux, action qui a consisté à les prédestiner, à les appeler, à les justifier, à les glorifier ».

Les deux interprétations peuvent se soutenir. Si on s'en tient à la lettre du passage que nous venons d'étudier, la seconde doit sans doute être préférée. Mais nous sommes en droit de nous demander s'il est permis de résoudre

une question aussi grave que celle de la prédestination, en s'appuyant sur un seul passage, étant donné surtout que dans ce passage Paul ne se propose pas de formuler avec précision une théorie dogmatique. Il faut remarquer aussi que l'intérêt de Paul n'est pas spéculatif. Il ne raisonne pas ici dans l'abstrait, mais se place en face d'un fait, à savoir que les chrétiens auxquels il écrit ont été appelés par Dieu qui veut les sauver.

Ce qui lui importe, ce n'est pas de discuter sur l'acte par lequel ils ont été sauvés, mais d'en mettre les conséquences en lumière et de montrer à ceux auxquels il écrit, que leur salut repose sur un dessein arrêté de Dieu, et que par conséquent, rien ne peut séparer le croyant de l'amour que Dieu lui a témoigné en Jésus-Christ (*Rom.*, 8, 31-39;). Cela étant, il convient, croyons-nous, pour interpréter correctement la doctrine paulinienne de la prédestination, de considérer l'ensemble de la théologie de Paul, et de voir laquelle des deux explications que nous avons exposées répond le mieux à ce que nous connaissons de la pensée de l'apôtre. Or, nous avons vu que l'appel de Dieu s'adresse non seulement à quelques-uns, mais à tous : « Dieu a enfermé tous les hommes sous la désobéissance, dit Paul, afin de faire miséricorde à tous » (*Rom.*, 11, 32;). Cette déclaration très nette va directement contre la prédestination.

De plus, comment concilier ce choix fait d'une partie seulement de l'humanité, avec la déclaration si nette de l'apôtre, que Dieu ne fait pas acception de personnes? (*Gal.*, 2, 6; *Rom.*, 2, 11;) Paul, en outre, enseigne que c'est par la foi que l'homme est sauvé, or sans doute c'est Dieu qui fait naître la foi dans le cœur de l'homme, mais la foi n'en dépend pas moins d'un acte libre de l'individu. Dieu ne sauve pas les gens malgré eux, ni même en dehors d'eux.

Nous pouvons donc affirmer que ce que Paul nous dit de l'appel adressé par Dieu aux hommes, et du processus du salut dans le cœur de l'homme, ne permet pas de lui attribuer une doctrine prédestinatienne rigoureuse. Nous devons conclure que Paul enseigne tout au plus que Dieu prévoit, mais non qu'il détermine à l'avance qui sera sauvé.

Mentionnons encore ici un certain nombre de passages, desquels il ressort nettement que Dieu prend, si on peut ainsi s'exprimer, l'initiative de la Rédemption des hommes. Le salut est appelé indirectement par Paul « l'œuvre de Dieu », dans un passage où, montrant que le scandale a pour effet de faire tomber le faible, c'est-à-dire de lui faire perdre la foi, il dit que celui qui en est la cause détruit l'œuvre de Dieu (*Rom.*, 14, 20;).

La même expression se trouve dans l'épître aux Philippiens où Paul dit, en parlant de l'œuvre du salut : « Dieu qui a commencé cette bonne œuvre en vous »... (*Phil.*, 1, 6:). Dieu est personnellement le défenseur des élus (*Rom.*, 8, 33;). Il a opéré la justification des pécheurs, pour laquelle la loi était impuissante (*Rom.*, 8, 3;); il a établi Christ « propitiation pour les péchés » (*Rom.*, 3, 25:); c'est lui qui donne son Fils pour les pécheurs (*Rom.*, 8, 32:), qui l'envoie dans le monde (*Gal.*, 4, 4; *Rom.*, 8, 3;), qui le fait péché pour nous (*II Cor.*, 5, 20;).

Plus directement encore, c'est Dieu qui justifie (*Gal.*, 3, 8. 11; *Rom.*, 8, 33;); c'est lui qui nous réconcilie avec lui-même par le Christ, car Dieu réconciliait par Christ le monde avec lui-même » (*II Cor.*, 5, 18. 19:). Enfin l'Évangile, qui est le moyen par lequel les hommes sont sauvés est appelé par Paul, l'Évangile de Dieu (*I Thess.*, 2, 2. 8. 9; *II Cor.*, 11, 7; *Rom.*, 1, 1. 16; 15,

16;), et même la puissance de Dieu (I *Cor.*, 1, 18. 24; II *Cor.*, 13, 4; *Rom.*, 1, 16;). Il résulte de tout ceci, que non seulement Dieu conçoit le dessein de sauver les hommes, mais encore qu'il le réalise lui-même.

Nous avons terminé l'exposé de ce qu'on pourrait appeler la théologie paulinienne proprement dite; il nous faut passer maintenant, du terrain théologique au terrain religieux, et nous demander quelle place Paul attribue à Dieu dans la piété des croyants.

L'existence d'un rapport particulier entre Dieu et l'homme résulte déjà du rôle que Dieu joue, ainsi que nous l'avons vu, dans l'œuvre de la Rédemption. Une preuve plus décisive nous est fournie par l'expression « l'Église, ou les Églises de Dieu », que l'on rencontre assez fréquemment sous la plume de Paul (I *Thess.*, 2, 14; *Gal.*, 1, 13; I *Cor.*, 1, 2; 11, 16. 22; II *Cor.*, 1, 1;). Pour Paul, à la période au moins à laquelle appartiennent les textes que nous venons de citer, l'« Église » n'est pas une abstraction, mais l'ensemble des croyants réunis dans un endroit donné; il en résulte que c'est l'ensemble des croyants, et, par conséquence, chaque croyant pris individuellement, qui appartient à Dieu. Cette idée est d'ailleurs directement exprimée par Paul, quand il écrit aux Corinthiens : « J'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a donné la croissance. Celui qui plante n'est rien, ni celui qui arrose, mais Dieu est quelque chose, lui qui donne la croissance. Nous sommes les collaborateurs de Dieu, vous êtes sa plantation, vous êtes son œuvre » (θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. I *Cor.*, 3, 6-9;).

Il est vrai que, dans le même chapitre, Paul semble encore présenter les choses d'une manière un peu différente : « Vous êtes à Christ, dit-il, et Christ est à Dieu »

(I *Cor.*, 3, 23;). Mais cette différence, d'ailleurs peu importante, s'explique fort bien si l'on considère que Paul analyse ce qu'auparavant il s'était borné à présenter d'une manière synthétique. L'intervention du Christ explique comment il se fait que le croyant appartienne à Dieu.

C'est une idée tout à fait semblable à celle que nous venons d'exposer, que celle qui résulte de l'expression ἐν θεῷ que l'on trouve deux fois dans l'épître aux Thessaloniens : « L'Église de Thessalonique, dit Paul, qui est en Dieu le Père et en notre Seigneur Jésus-Christ » (I *Thes.*, 1, 1;). « J'ai osé en Dieu, dit-il encore, vous prêcher l'Évangile » (I *Thes.*, 2, 2;). Cette expression ἐν θεῷ indique une relation extrêmement étroite entre Dieu et le croyant. Cette idée a en quelque sorte pris corps dans un passage de l'épître aux Colossiens, où il est dit : « Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (*Colos.*, 3, 3;).

Le rapport entre Dieu et le croyant est encore attesté par ce fait, sur lequel Paul revient souvent, que, par la foi, l'homme devient enfant et héritier de Dieu (*Gal.*, 3, 26; 4, 6. 7; *Rom.*, 8, 14. 19. 21; 9, 8. 26; *Phil.*, 2, 15;). Enfin, le terme de Royaume de Dieu, que Paul emploie comme synonyme de salut (I *Th.*, 2, 12; *Gal.*, 5, 21; I *Cor.*, 4, 20; 6, 9. 10; 15, 24. 50; *Rom.*, 14, 17; *Col.*, 4, 11;), prouve encore que, pour lui, le croyant entre dans un rapport plus direct avec Dieu.

Dieu est en effet personnellement l'objet de la foi : « Votre foi en Dieu », écrit Paul aux Thessaloniens (I *Th.*, 1, 8;). Par deux fois, dans les épîtres aux Galates et aux Romains, l'apôtre présente à ses lecteurs l'exemple d'Abraham, ce modèle des croyants, « qui, dit-il, eut foi en Dieu, et sa foi lui fut imputée à justice » (*Gal.*, 3, 5; *Rom.*, 4, 3; cf. 4, 17;). Cette foi en Dieu est pour Paul ce qui dis-

tingue le croyant du païen. Écrivant aux Thessaloniens et leur rappelant comment païens autrefois, ils se sont convertis, il leur écrit : « Vous vous êtes tournés vers Dieu, vous détournant des idoles pour servir le Dieu vivant et vrai » (I *Thess.*, 1, 9;).

Un passage de la première épître aux Corinthiens nous permet de saisir sur le fait le caractère essentiellement concret de cette foi. L'apôtre, à propos des prophéties dans les réunions de la communauté, parle de l'impression intime qu'en recevront l'indifférent et l'incrédule, assistant par hasard à l'assemblée des chrétiens, et il s'exprime ainsi : « Alors, tombant à genoux, il adorera Dieu en proclamant que Dieu est véritablement au milieu de vous » (I *Cor.*, 14, 25;).

Le rapport qui, pour l'apôtre Paul, est établi entre le croyant et Dieu, n'est pas seulement un rapport général, c'est une relation intime, profonde, personnelle, qui fait de Dieu le témoin de tous les actes, de tous les efforts, de toutes les pensées du croyant. Cela résulte d'abord d'un certain nombre de passages, dans lesquels Paul prend Dieu à témoin de la vérité de ses affirmations (I *Thess.*, 2, 5. 10; *Gal.*, 1, 20; II *Cor.*, 1, 23; *Rom.*, 1, 9; *Phil.*, 1, 8;); car il ne s'agit pas là de formules banales ou d'affirmations faites à la légère. On ne peut dire non plus que Paul invoque l'omniscience de Dieu, conçue d'une manière philosophique, c'est-à-dire abstraite et vide, mais il fait appel au témoignage de celui qui est son compagnon de tous les instants, le confident de ses moindres pensées. Dieu, en effet, tient une très grande place dans la vie intérieure de l'apôtre, c'est à Dieu qu'il cherche à plaire et qu'il obéit (I *Thess.*, 2, 4; 4, 1; *Gal.*, 1, 10;); quand il se réjouit, c'est devant Dieu qu'il se réjouit (I *Thess.*, 3, 9;); quand il parle, c'est devant Dieu qu'il le fait (II *Cor.*, 2, 17; 12,

19;). L'œuvre de la patience et de l'espérance du chrétien a Dieu pour témoin (I *Th.*, 1, 3;), et c'est devant Dieu qu'il s'efforce de s'affermir en vue de la parousie (I *Thess.*, 3, 13;); c'est devant Dieu encore, qu'il travaille à manifester la vérité (II *Cor.*, 4, 2;). Enfin, il n'est pas jusqu'à ses sentiments intimes qui n'aient pas Dieu pour témoin; ainsi, le zèle pour quelqu'un (II *Cor.*, 7, 12;). Une idée très voisine de celle que nous venons d'indiquer, est que le chrétien doit glorifier Dieu par son activité, et ceci doublement, d'une part par l'esprit dans lequel il accomplit les moindres actions (I *Cor.*, 10, 31; II *Cor.*, 9; 13; cf. *Col.*, 3, 17;), et d'autre part par ses actes mêmes qui doivent être conformes à la loi de Dieu, car la transgression de la loi déshonore Dieu (*Rom.*, 2, 23. 24; *Phil.*, 1, 11;).

Dans ce qui précède, nous avons considéré le rapport entre Dieu et l'homme, surtout du côté de l'homme. Il convient maintenant de l'envisager du côté de Dieu. La première chose à noter est la présence de Dieu au milieu des croyants : « Dieu est réellement au milieu de vous », écrit Paul à l'Église de Corinthe (I *Cor.*, 14, 25;). Par là, les chrétiens ont la paix avec Dieu (*Rom.*, 5, 1;). Mais Paul ne s'en tient pas à ces déclarations, qui pourraient faire croire qu'il n'y a entre Dieu et l'homme qu'un rapport légal, juridique, et par suite extérieur. Il y a plus en effet. En deux mots, on peut dire que c'est Dieu qui crée en l'homme toute la vie religieuse (*Phil.*, 2, 13;). Ceci doit être expliqué plus en détail.

D'abord, c'est de Dieu que vient la vocation du chrétien. Dans la première de ses épîtres, Paul parlant aux Thessaloniens de la vocation que Dieu leur a adressée, leur rappelle que Dieu les a appelés à la sainteté et à

l'entrée dans son Royaume et dans sa gloire (I *Thess.*, 1, 4; 2, 12; 4, 7;). Cette même idée se retrouve plus tard dans la première épître aux Corinthiens (I *Cor.*, 1, 9; 7, 15. 17;), et tout à la fin de la vie de Paul, dans l'épître aux Philippiens (*Phil.*, 3, 14;). En disant que c'est de Dieu que vient la vocation des chrétiens, Paul entend dire, non seulement que Dieu appelle d'une manière générale les hommes à croire, mais encore, qu'il leur fait prêcher l'Évangile, ainsi que cela ressort d'un passage de l'épître aux Romains : « Comment croiront les hommes, demande l'apôtre, s'ils n'entendent pas? et comment entendront-ils, s'il n'y en a pas qui prêchent? Comment y aura-t-il des hommes qui prêchent, s'il n'y en a pas qui sont envoyés? » (*Rom.*, 10, 14. 15;). L'idée que les apôtres sont directement appelés par Dieu est, on le sait, une des idées chères à Paul. Sa pensée sur ce point nous est parfaitement connue, parce que son apostolat étant contesté par quelques-uns, il a eu plusieurs fois l'occasion de revenir sur ce point (I *Thess.*, 2, 4; *Gal.*, 1, 1; I *Cor.*, 1, 1; 4, 1. 4. 9; II *Cor.*, 1, 1; etc.). Dieu intervient de même directement pour faciliter la prédication de l'Évangile. C'est ainsi que Paul dit aux Thessaloniens : « Dieu lui-même, notre Père et notre Seigneur Jésus-Christ m'ont préparé la route pour venir chez vous » (I *Thess.*, 3, 11;)¹.

Dieu n'est pas seulement au point initial de la vie chrétienne, il est encore présent à tous les moments de cette vie. C'est Dieu lui-même, qui, d'après notre apôtre, sanctifie, donne la paix et la grâce. Ceci résulte d'abord des formules de bénédictions que l'on trouve au commencement de beaucoup des lettres de Paul : « La grâce et la

1. Cf. *Coloss.*, 4, 3.

paix vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ; telle est en effet la formule de salutation qui ouvre les épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, à Philémon, aux Philippiens et aux Colossiens (*Gal.*, 1, 3; *I Cor.*, 1, 3; *II Cor.*, 1, 2; *Rom.*, 1, 7; *Philémon*, 3; *Philip.*, 1, 2; *Col.*, 1, 2;).

Dans un certain nombre d'autres passages, on trouve l'idée que Dieu donne la paix au croyant. C'est pour cela qu'il est appelé « le Dieu de paix » (*I Thess.*, 5, 23; *II Cor.*, 13, 11; cf. *Rom.*, 15, 13. 33; 16, 20; *Phil.*, 4, 9;). De même, Dieu sanctifie (*I Thess.*, 5, 23;), il accorde à chacun un don particulier (*I Cor.*, 7, 7;), il assure au croyant la victoire sur la mort (*I Cor.*, 15, 57;) et sur Satan (*Rom.*, 16, 20;); il l'affermite, lui donne l'onction, le sceau, le gage de son esprit (*II Cor.*, 1, 21;); il met du zèle dans le cœur des individus (*II Cor.*, 8, 16;) il donne aux fidèles la patience et l'union fraternelle (*Rom.*, 15, 5;); il donne l'espérance (*Rom.*, 15, 13;); il a pitié des hommes et leur accorde des délivrances matérielles (guérison d'Epaphrodite, *Phil.*, 2, 27;).

Mais l'idée la plus importante au point de vue qui nous occupe, est certainement l'idée de la grâce de Dieu. Cette grâce vient par l'intermédiaire de Jésus-Christ (*Rom.*, 5, 15; cf. *II Cor.*, 13, 13;), mais c'est Dieu qui la donne. C'est une force que l'homme reçoit et qui lui permet d'accomplir une œuvre dont il serait sans cela incapable (*I Cor.*, 3, 10;); elle est une force qui s'accomplit dans la faiblesse de l'homme (*II Cor.*, 12, 9;). C'est par elle que le pharisien Saul est devenu l'apôtre Paul, et qu'il a travaillé plus que tous les autres apôtres (*I Cor.*, 15, 10;), en sorte qu'il peut dire que toute sa capacité vient de Dieu (*II Cor.*, 3, 5;). Ceux en qui Dieu fait abonder sa grâce ont une ferme assurance, et abondent en

toute bonne œuvre (II *Cor.*, 9, 8;). Mais cette grâce de Dieu n'est pas une puissance mécanique qui vient à l'homme du dehors et qui agit en quelque sorte malgré lui. Loin de là, elle est une aide qui est offerte à l'homme, mais que celui-ci peut négliger, c'est pourquoi l'apôtre déclare : « Je ne rejette pas la grâce de Dieu » (*Gal.*, 2, 21;); c'est pourquoi aussi il adjure les Corinthiens, leur disant : « Nous vous adjurons de ne pas avoir reçu en vain la grâce de Dieu » (II *Cor.*, 6, 1;). Si l'homme la rejette, la grâce divine reste en effet vaine (ζενή. II *Cor.*, 6, 1;).

En résumé, toute la vie religieuse de l'homme est créée par Dieu. Ce qui confirme cette affirmation, c'est ce fait que dans toutes les épîtres, sauf toutefois l'épître aux Galates ¹, l'apôtre, constatant le bon état religieux et moral de ses communautés, ne se borne pas à s'en féliciter, mais en remercie Dieu (I *Thess.*, 1, 2; 2, 13; 3, 9; I *Cor.*, 1, 14; II *Cor.*, 1, 3; 9, 11. 12; *Rom.*, 1, 8; *Col.*, 1, 3; *Philémon*, 4; *Phil.*, 1, 3;); ce qui prouve que c'est à Dieu qu'il attribue les progrès réalisés par ses églises.

L'action si directe et si nette que Paul reconnaît à Dieu dans la vie des individus et des Églises, a pour conséquence directe le devoir pour le croyant de prier Dieu. Les passages qui parlent de la prière ne sont pas extrêmement nombreux chez Paul, mais il n'y a là rien qui puisse nous surprendre. La question lui paraît si simple, qu'il n'éprouve pas le besoin de donner là-dessus de longues explications. Tout ce qu'il dit de la prière, il le dit d'ailleurs d'une manière toujours incidente. Paul connaît une prière d'adoration (I *Cor.*, 14, 25;), et une prière d'ac-

1. L'exception que fait à ce point de vue l'épître aux Galates s'explique aisément, parce qu'au moment où Paul l'écrit, l'état des communautés galates n'est pas de nature à le réjouir.

tions de grâces (*Rom.*, 14, 6; cf. *Col.*, 3, 17;)¹, mais il connaît aussi une prière d'intercession. Lui-même supplia par trois fois Dieu de le délivrer de la mystérieuse écharde qu'il portait dans sa chair (*II Cor.*, 12, 8;). Il demande à Dieu le salut d'Israël (*Rom.*, 10, 1;) et engage les Romains à prier Dieu pour qu'il soit délivré de ses adversaires de Jérusalem (*Rom.*, 15, 30;). Il arrive aussi que Paul réunisse les deux espèces de prières, ainsi quand il écrit aux Philippiens : « Dans toutes vos prières et toutes vos supplications, faites connaître à Dieu vos besoins avec actions de grâces » (*Phil.*, 4, 6;).

De tout ce qui précède, on peut conclure que le trait dominant de la théologie de Paul est son intérêt plus pratique que spéculatif. C'est un point qui la rapproche de l'enseignement de Jésus.

III. — *Rapport entre la théologie de Jésus et celle de Paul.*

Si nous essayons maintenant de placer cet enseignement de Jésus sur Dieu à côté de la théologie paulinienne, nous serons frappés à la fois par des coïncidences sur quelques points caractéristiques, et par des divergences assez notables. Chez Paul comme chez Jésus, l'intérêt religieux l'emporte de beaucoup sur l'intérêt proprement spéculatif. Ce n'est pas la définition de l'essence ou des attributs divins qui est le centre de gravité des deux doctrines, mais la question toute religieuse des rapports entre Dieu et l'homme.

Ici se manifeste entre le paulinisme et l'enseignement

1. Il faut rapprocher de cela le culte rendu à Dieu par des chants, etc., *Col.*, 3, 16;

de Jésus-Christ une différence importante, qui n'est d'ailleurs que la conséquence d'une différence que nous avons signalée au chapitre précédent.

Ce qui intéresse Jésus, c'est la question très concrète de la conduite de Dieu à l'égard des pécheurs en tant qu'individus. Paul, au contraire, s'attache surtout à la question du principe du péché, aussi se demande-t-il plutôt quelle est l'attitude de Dieu à l'égard du péché. Il est vrai que ce qui intéresse Paul, c'est bien, en dernière analyse, ce qui intéresse aussi Jésus : car si l'apôtre pose le problème de l'attitude de Dieu à l'égard du péché, ce n'est pas par curiosité spéculative ou par une sorte de dilettantisme philosophique, mais c'est pour résoudre la question d'ordre religieux du sort réservé au pécheur.

On peut donc dire que c'est la même question qui se pose devant Jésus et devant Paul, mais elle se pose à l'esprit de Jésus sous une forme individuelle : Comment Dieu traitera-t-il ce pécheur ? tandis que devant Paul elle se pose d'une manière plus générale : Comment Dieu traitera-t-il le péché lui-même ? Nous verrons dans les chapitres suivants quelles ont été, pour la christologie et surtout pour la sotériologie, les conséquences de cette divergence. Bornons-nous, pour le moment, à en signaler une. Pour Jésus, Dieu pardonne le péché, parce que le péché n'a pas de réalité en soi, il est essentiellement négatif : c'est l'éloignement de Dieu. Quand l'homme, abandonnant les choses vaines auxquelles il s'était attaché, revient à Dieu, le péché, par là même, cesse d'exister. Pour Paul, Dieu condamne « le péché dans la chair » (*Rom.*, 8, 3 ;), parce que l'homme ne peut être pardonné et réconcilié avec Dieu que lorsque la puissance du péché a été brisée.

À côté de cette différence fondamentale, nous avons à

en signaler une autre moins importante. Nous avons dit que ce qui caractérise à la fois la théologie de Jésus et celle de Paul, c'est la prédominance de l'intérêt religieux sur l'intérêt dogmatique. Il faut cependant faire une petite restriction. Il n'y a absolument rien dans l'enseignement de Jésus qui puisse être considéré, non pas comme un système théologique, mais comme des indications pouvant servir de points de départ pour le développement d'un tel système. Il n'en est pas tout à fait de même pour l'enseignement de Paul. Il ne manque pas dans ses épîtres, comme nous l'avons signalé, d'indications relatives à la nature de Dieu, à sa révélation, au plan du salut conçu et réalisé par lui. Ceci nous montre que si Paul n'a pas développé de système théologique, c'est seulement parce que l'occasion de le faire ne s'est pas présentée à lui, mais non que cet ordre de préoccupations n'existait pas pour lui.

Ces divergences, quelle que puisse d'ailleurs être leur importance, ne doivent pas nous faire oublier les points de contact entre l'enseignement de Jésus-Christ et celui de Paul. Nous avons déjà signalé plus haut la prédominance de l'intérêt religieux qui caractérise aussi bien la théologie de Paul que celle de Jésus. Signalons encore quelques points. D'abord Jésus et Paul se placent l'un et l'autre, sans restriction, sur le terrain de l'Ancien Testament et du judaïsme. Une ressemblance plus importante est que la place occupée par Dieu dans la piété du croyant est la même, d'après l'un et l'autre enseignements. Pour Jésus, comme pour Paul, Dieu est le compagnon de tous les instants, le confident de toutes les pensées, le soutien et l'appui dans tous les moments difficiles, le secours que l'on invoque, enfin l'objet de la foi, en donnant à ce terme le sens si riche et si compré-

hensif qu'il a chez Jésus et chez Paul. La seule différence ici est que ce que Jésus se contente de constater et d'affirmer, Paul cherche aussi à l'expliquer par ses théories de la foi et de la vie en Dieu.

CHAPITRE IV

LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DU CHRIST

I. — *La pensée de Jésus-Christ sur lui-même et sur son œuvre.*

Le problème de la pensée de Jésus sur lui-même et sur son œuvre est le plus important, et en même temps le plus difficile, que la théologie biblique ait à résoudre. Il n'est pas malaisé de montrer que cette question a bien une importance capitale. Le problème christologique est, en dernière analyse, le problème fondamental de toute théologie chrétienne ; et il va de soi qu'il est impossible d'en tenter une solution avec quelque chance de succès, tant qu'on ne s'est pas fait une idée de ce que Jésus a pensé de lui-même.

Quant à la difficulté du problème, il suffit de jeter un coup d'œil sur les documents à l'aide desquels il doit être résolu, pour se convaincre qu'elle est très grande. Les évangiles synoptiques — les seuls que nous ayons à considérer ici — ne contiennent que fort peu d'indications sur le point qui nous occupe, et de plus, ce ne sont pas des documents strictement historiques racontant les événements sans aucune préoccupation dogmatique ; ils ont été composés d'ailleurs de longues années après les événements qu'ils relatent, et il est par suite bien difficile d'être assuré que les idées et les croyances des temps où ils furent écrits, n'ont pas exercé quelque influence sur la

manière dont sont rapportées les déclarations de Jésus. Il est donc nécessaire de procéder ici avec la plus extrême prudence¹.

Ces observations faites, indiquons brièvement l'ordre que nous suivrons dans la présente étude. Partant de ce qui nous est le plus facilement accessible, nous étudierons d'abord le rapport entre Jésus-Christ et Dieu, tel qu'il ressort des récits que nous font les évangiles. Nous serons ainsi amenés à constater que la relation unique que Jésus statue entre Dieu et lui, est en rapport étroit avec sa conscience messianique. Nous aurons à ce propos à examiner le terme de « Fils de l'Homme » et à en déterminer le sens. Après avoir ainsi essayé de définir l'idée que Jésus s'est faite de sa personne, nous nous efforcerons de montrer comment il a conçu son œuvre. A ce sujet, nous aurons à examiner deux questions du plus haut intérêt : Jésus a-t-il prévu sa mort, et quelle importance lui a-t-il attribuée? Pour terminer, nous aurons à indiquer brièvement comment Jésus conçoit l'achèvement de son œuvre par son retour à la fin des temps.

La conscience que Jésus a de lui-même se rattache très directement à l'idée qu'il se fait de Dieu, en ceci d'abord, que Jésus a, à un degré éminent, le sentiment d'être le

1. WREDE (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*), a eu le grand mérite d'attirer l'attention des critiques sur ce point. Alors qu'on était habitué à considérer l'évangile de Marc comme une relation historique étrangère à toute vue systématique, il a essayé de montrer que la rédaction du second évangile est dominée par une idée, celle du cryptomessianisme, et que l'évangéliste a fait subir par là tout une élaboration à la substance des récits qu'il rapporte. Quelques-unes des conclusions que tire de là Wrede sont certainement contestables, mais son système contient une grande part de vérité.

Fils de Dieu¹. L'évangile de Luc en attribue la conscience très nette à Jésus enfant. Il raconte qu'à l'âge de douze ans, Jésus répond à ses parents qui s'informent pourquoi il est resté après leur départ dans le temple de Jérusalem : « Ne saviez-vous pas qu'il fallait que je m'occupe des affaires de mon Père ? » (*Luc*, 2, 49); mais cet épisode, conservé seulement par Luc dans le commencement de son évangile, ne saurait être considéré comme un épisode historique. Il faut attribuer infiniment plus d'importance à de très nombreux passages, d'une authenticité incontestable, dans lesquels Jésus appelle Dieu « son Père ». Ainsi Jésus dit : « Ce ne sont pas ceux qui me disent « Seigneur, Seigneur », qui entreront dans le Royaume des cieux, mais ceux-là seuls qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 7, 21); Il dit encore : « Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 10, 32; cf. *Marc*, 3, 35; 8, 38; *Math.*, 16, 17; etc.).

Non seulement Jésus appelle Dieu son Père, mais, s'adressant à lui, il lui parle comme un fils parle à son père. Ce qui caractérise les relations de Jésus avec Dieu, c'est la liberté absolue, l'amour réciproque, la confiance sans limites. On peut dire qu'entre Jésus et Dieu, tout est commun. L'œuvre de Dieu, c'est l'œuvre du Christ, et réciproquement. Jésus n'a pas d'autre volonté que

1. SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi* (Festrede), Göttingue, 1903, p. 10. Nous croyons qu'il est plus sûr de laisser ici de côté toutes les déclarations de la filialité divine de Jésus qui ne proviennent pas directement de sa conscience, ainsi les déclarations des voix célestes lors du baptême (*Marc*, 1, 11; *par.*). Nous ne tenons non plus aucun compte des explications physiologiques que donnent de cette filialité les évangiles de Mathieu et de Luc.

celle du Père, et si, quand la voie de Dieu lui paraît trop pénible il sent comme un frémissement dans sa chair, il le domine aussitôt sans hésitation pour ne plus vouloir que ce que Dieu veut. On connaît l'admirable prière de Gethsémané qui est comme le point culminant du grand drame de la vie de Jésus : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi, toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne » (*Math.*, 26, 39-42 ; *et par.* ; cf. *Math.*, 26, 53 ;). Chaque fois que Jésus s'adresse à Dieu — et les évangiles nous laissent deviner qu'il a vécu sans cesse en communion intime avec Dieu — c'est avec la même confiance, avec la même soumission, avec la même adoration, en un mot. Il en est ainsi depuis le frémissement intérieur dans lequel il s'écrie : « Je te glorifie, ô Père, Seigneur des cieux et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants. Oui Père, il en est ainsi parce que tu l'as trouvé bon » (*Luc.* 10, 21 ; cf. *Math.*, 11, 25. 26 ;) ; jusqu'au moment où, sur la croix, il dit en expirant : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (*Luc.* 23, 46 ;)¹.

Il résulte de cette communion intime entre Jésus et son Père que Jésus considère Dieu comme l'auteur de tout ce qu'il fait. Il ne demande pas à ceux qui veulent être ses disciples de suivre ses commandements et de lui obéir, il leur demande de faire la volonté de son Père qui est dans les cieux (*Math.*, 7, 21 ;). Lorsqu'il chasse les démons, ou qu'il accomplit une guérison, ce n'est pas en son nom ni par son propre pouvoir qu'il agit, c'est

1. Il n'est cependant pas impossible qu'à certains moments il y ait eu comme des éclipses dans la conscience que Jésus a de sa communion avec Dieu. Quand, par exemple, il s'écrie sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Math.*, 27, 46 ; *Marc.* 15, 34.).

par la puissance de son Père (*Math.*, 12, 28; *Luc.*, 11, 20;). Ainsi, quand il a délivré le démoniaque de Gadara, il lui dit : « Va et raconte tout ce que Dieu t'a fait » (*Luc.*, 8, 39;). Il semble de même que Jésus considèrerait l'enseignement qu'il donnait comme la parole même de Dieu : « Heureux, dit-il en effet, ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique » (*Luc.*, 11, 28;).

L'idée de la paternité divine ne suffit pas pour épuiser la conscience que Jésus a du rapport qui l'unit à Dieu. Il ne conçoit pas seulement ce rapport comme celui qui devrait normalement exister entre tout homme et Dieu, mais comme quelque chose d'unique. Jésus ne se sent pas un des nombreux enfants de Dieu, il se sent le Fils au sens absolu du mot. Cette idée ressort de trois passages principalement : le premier est la conclusion de la parabole du Serviteur impitoyable. « C'est ainsi, dit Jésus, que vous traitera mon Père céleste si vous ne pardonnez pas chacun à votre frère de tout son cœur » (*Math.*, 18, 35;). Il est évident qu'en parlant ainsi, Jésus ne se place pas à l'égard de Dieu dans la même situation que les hommes. Dans l'opposition entre Dieu et les hommes, Jésus se met, non du côté de l'homme, mais du côté de Dieu.

Une conclusion identique ressort aussi d'un passage caractéristique de l'évangile de Luc, où Jésus dit aux siens : « Je dispose du Royaume en votre faveur, comme le Père en a disposé en ma faveur » (*Luc.*, 22, 29;). Une parole de Jésus conservée par Mathieu et par Luc est plus décisive encore. Jésus dit à ses disciples : « Tout m'a été donné par mon Père, et nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils, et celui auquel il plaît au Fils de le révéler » (*Math.*, 11, 27; *Luc.*, 10, 22;)¹.

1. Sur ce passage, cf. SCHMIEDEL, *Die « johanneische » Stelle bei Matthäus*

Dans ce passage, Jésus n'est pas un fils de Dieu, il est le Fils, au sens absolu du mot. Dieu seul le connaît, et seul il connaît Dieu, ce qui veut dire qu'il y a entre eux un rapport unique différent, non seulement par sa perfection, mais par sa nature, du rapport qui existe entre Dieu et les autres hommes.

A ce fait s'en rattache certainement un autre : c'est qu'il n'y a pas trace dans les déclarations de Jésus sur lui-même, du sentiment du péché¹. Il faut d'abord écarter l'idée que les évangélistes auraient fait soigneusement disparaître tout ce qui se rapportait à ce sentiment, car ce travail n'aurait pu être fait d'une manière telle qu'il soit impossible de retrouver la trace des remaniements qu'auraient subis les textes. Une observation s'impose ici. Une personnalité d'une intensité et d'une profondeur religieuses comme celle de Jésus, quand elle éprouve le sentiment du péché, le ressent sous une forme extrêmement aiguë et douloureuse. Tel a été, pour nous en tenir aux plus grands noms de l'histoire de la piété chrétienne, le cas de l'apôtre Paul, d'Augustin, de Luther. Si donc Jésus avait éprouvé le sentiment du péché, il l'aurait selon toute vraisemblance, éprouvé avec une intensité très grande, et ce sentiment aurait débordé dans ses moindres paroles. Nous sommes donc amenés à cette conclusion : Ou Jésus n'a réellement pas éprouvé le sentiment du péché, ou bien il a été un monstre d'hypocrisie et de dissimulation, et toute sa vie religieuse n'est qu'une façade sans réalité. Il n'est pas nécessaire d'examiner ici laquelle de ces hypothèses il convient de préférer. Nous sommes

und Lukas und das Messiasbewusstsein Jesu (Protestantische Monatshefte 1900).

1. La sainteté de Jésus est exprimée symboliquement dans Luc (23, 31 ;) par la comparaison de Jésus avec le bois vert.

donc en droit de conclure que le sentiment du péché a été étranger à la conscience de Jésus.

A cette conclusion, on peut faire deux objections principales qu'il y a lieu d'examiner maintenant ¹. La première est tirée du baptême de Jésus par Jean-Baptiste ; la seconde de ce qu'au jeune homme riche qui l'appelle mon bon maître, Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Un seul est bon : Dieu ».

Jésus s'est fait baptiser par Jean-Baptiste. Or l'évangile de Marc appelle le baptême de Jean « un baptême de repentance pour la rémission des péchés » (*Marc*, 1, 4;). Mathieu, d'autre part, dit que ceux qui venaient à Jean étaient baptisés après avoir confessé leurs péchés (*Math.*, 3, 6;). Quand Jésus est venu se faire baptiser (*Marc*, 1, 9-11; *Math.*, 3, 13-17; *Luc*, 3, 21-22;), était-ce qu'il éprouvait lui aussi le sentiment du péché et le besoin d'être pardonné ²? Il y a là une difficulté qu'ont bien vue déjà les auteurs du premier et du quatrième évangiles; mais, à examiner les choses de près, l'objection contre la sainteté de Jésus tirée de son baptême ne nous paraît nullement décisive. Si en effet, on examine la notion du baptême de Jean-Baptiste, on voit qu'il était essentiellement un

1. A ces deux difficultés on peut en ajouter à une autre. Jésus a-t-il prié le « Notre Père » et, dans ce cas, a-t-il prononcé la demande : « Pardonne-nous nos offenses ? ». Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à cette objection, car nous estimons qu'il ne peut être démontré que Jésus ait prié le « Notre Père ». La sainteté du Christ a été vivement contestée par PÉCAUT : *Le Christ et la conscience*, Paris, 1859, pp. 244-273. Ces pages, d'une très grande élévation, montrent d'une manière frappante combien un esprit très droit peut être égaré par l'absence de sens historique.

2. L'évangile de Mathieu (3, 13-15;) raconte que lorsque Jésus vint pour se faire baptiser, Jean refusa d'abord. Le quatrième évangéliste supprime complètement le baptême de Jean, et le remplace par une vision du Baptiste (1, 29-34;).

moyen de s'agréger à la communauté messianique, et par là, d'entrer dans le Royaume lorsqu'il viendrait. L'idée et le sentiment du péché n'interviennent ici que d'une manière tout indirecte, parce qu'en fait, tous ceux qui se présentaient au Baptiste éprouvaient le besoin, pour pouvoir entrer dans le Royaume des cieux, de recevoir le pardon de leurs péchés; mais on comprend très bien que Jésus ait pu, sans éprouver à un degré quelconque ce sentiment, se faire baptiser par Jean-Baptiste. Cette démarche signifie seulement que, se rattachant à l'enseignement du précurseur, il attend la venue du Royaume.

La réponse de Jésus au jeune homme riche est plus difficile à expliquer. On sait que Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Un seul est bon : Dieu » (*Marc*, 10, 18; *Luc*, 18, 19;). L'authenticité de cette parole de Jésus, conservée sous une forme identique par Marc et par Luc, nous paraît certaine. Ce qui la rend, à nos yeux, inattaquable, c'est que Mathieu l'a certainement connue, et qu'il a essayé de faire disparaître la difficulté qu'il apercevait, en transformant le texte de Marc, de manière à faire dire à Jésus : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? Un seul est bon : Dieu » (*Math.*, 19, 17 :). Il est très difficile de donner de cette parole une explication satisfaisante. Peut-être Jésus a-t-il voulu faire comprendre au jeune homme qui s'adressait à lui, comme il se serait adressé à n'importe quel rabbin, qu'il ne devait pas considérer les hommes, mais Dieu seul, comme bon. H. Holtzmann nous paraît approcher davantage de la vérité, quand il fait porter le reproche de Jésus, non seulement sur le terme de bon, mais encore sur les démonstrations et sur l'adoration qui l'accompagnent¹.

1. *Hand Commentar*, I, 1, p. 158.

Jésus aurait alors voulu dire au jeune homme que Dieu seul devait être adoré. Ainsi dans sa réponse au jeune homme riche, Jésus ne nie pas sa propre sainteté, mais il la sépare nettement de celle de Dieu.

La légitimité de cette distinction ressort clairement de la vie de Jésus, telle que nos évangélistes nous la racontent. Ce qui caractérise la sainteté de Dieu, c'est qu'elle est d'ordre métaphysique, elle est un des facteurs constitutifs de son essence. L'idée même de quelque chose qui limiterait ou qui diminuerait cette sainteté, ne saurait être conçue sans contradiction. Il n'en est pas ainsi de la sainteté du Christ. Elle ne nous apparaît pas dans les évangiles comme une conséquence de sa nature, comme quelque chose qui ne pourrait pas ne pas être, mais elle nous apparaît comme produite par un acte libre de volonté, comme réalisée par un effort constant : en d'autres termes, comme une sainteté d'ordre moral et non d'ordre métaphysique. Il n'est pas difficile de fournir la preuve de cette affirmation. Nos trois évangiles contiennent chacun un récit de la tentation de Jésus (*Marc*, 1, 12-13; *Math.*, 4, 1-11; *Luc*, 4, 1-13;). Il est fort probable que les évangiles nous ont conservé ici, sous une forme poétique, un souvenir des doutes et des tentations qui ont dû assaillir l'âme de Jésus au commencement de son ministère; nous le voyons aux prises avec les tentations du messianisme politique. Le fait même qu'il y a lutte, implique qu'il y a possibilité de défaite, et prouve par là que la sainteté du Christ n'est pas une nécessité d'ordre métaphysique, mais qu'elle est une victoire remportée par lui¹. Ces ins-

1. La plupart des historiens donnent cette interprétation symbolique des récits de la tentation, ainsi STAFER, *Jésus-Christ avant son ministère*, Paris, s. d., p. 162 ss.; ALBERT RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, II, pp. 19-20; J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2^e éd., p. 156;

tincts contre lesquels il dut lutter au début de son ministère ne disparurent d'ailleurs pas complètement de son âme. Vers la fin de sa vie, il repousse encore avec indignation, comme s'il craignait de se laisser séduire, les conseils que lui donne Pierre, son apôtre préféré : « Retire-toi de moi, Satan, lui dit-il, tu m'es en scandale¹, car tu n'as pas les pensées de Dieu, mais celles des hommes » (*Marc*, 8, 33; *Math.*, 16, 23;). Enfin au moment du sacrifice suprême, dans le jardin de Gethsemané, il y a encore lutte dans l'âme de Jésus : « Père, s'écrie-t-il, que cette coupe passe loin de moi »; mais immédiatement sa foi triomphe et il ajoute, domptant l'angoisse de sa chair par l'intensité de sa foi : « Que ta volonté soit faite et non la mienne » (*Marc*, 14, 32-42; *Math.*, 26, 36-46; *Luc*, 22, 39-46;).

Les observations que nous venons de faire à propos de la sainteté de Jésus pourraient être répétées sur bien d'autres points. Jésus s'est, en effet, très nettement distingué de son Père. Jamais il n'a fait, ni laissé faire de confusion. Ce qu'il demande, c'est l'accomplissement de la volonté divine (*Math.*, 6, 10; 26, 42;). C'est le Père qui pardonne les péchés et qui guérit les maladies, Jésus n'est que son instrument. Il réserve au Père seul, s'excluant lui-même, la connaissance du moment de la fin du monde (*Math.*, 24, 36; *Marc*, 13, 32;). De même, il répond à la mère des fils de Zébédée qui l'implore pour ses fils : « Être assis à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de le donner, mais cela est réservé à

O. HOLTZMANN, *Leben Jesu*, pp. 108 ss.; P. W. SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, 4^e éd., Tubingue, Leipzig, 1904, p. 59; SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu*, p. 13.

1. Scandale a ici son sens étymologique, il signifie : occasion, cause de chute.

ceux à qui cela est préparé par mon Père » (*Math.*, 20, 20-23;).

Ce serait toutefois aller trop loin dans la voie que nous venons d'indiquer, que de dire avec Harnack que « le Père seul et non le Fils fait partie de l'Évangile, tel que Jésus l'a prêché¹ ». Il est incontestable, et c'est ce qu'a voulu dire Harnack, que Jésus n'a pas donné d'enseignement christologique, et qu'il n'a pas émis sur sa personne, sur sa ou ses natures, des thèses systématiques, et qu'enfin, rien n'a été plus étranger à sa pensée que de vouer à une damnation éternelle, comme le fait par exemple le symbole *Quicumque*, ceux qui ne professent pas une croyance christologique conforme à un type arrêté. Mais d'autre part, il nous paraît certain que Jésus s'est donné, dans son Évangile, une place centrale. Il s'attribue à lui-même le droit de pardonner les péchés (*Math.*, 9, 6;); il affirme qu'il est le maître, même du sabbat (*Marc.*, 2, 28; *et paral.*)². Il ne craint pas de dire aux foules de la Galilée : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai; chargez-vous de mon joug et apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes, car mon joug est doux et mon fardeau léger » (*Math.*, 11, 28-30;). On ne comprendrait pas, si Jésus ne

1. *Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein* (HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 91); H. HOLTZMANN (*Neutestamentliche Theologie*, 1, pp. 234-236) montre par des observations extrêmement fines que la foi à Jésus devait être inséparable de la foi à son enseignement; cf. Bois, *La personne de Jésus et l'Évangile de Jésus*, dans la *Revue de théologie et de questions religieuses*, 1903-1904; KAEHLER, *Gehört Jesus in das Evangelium?* 2^e éd., Leipzig, 1901.

2. Comme preuve de cette autorité que Jésus s'attribue, on pourrait encore citer *Math.*, 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44; où Jésus oppose son enseignement à celui de l'Ancien Testament.

s'attribuait pas une place centrale dans son Évangile, qu'il ait pu donner à ses disciples l'ordre de tout quitter pour le suivre (*Marc*, I, 17, 20; etc.). Il est vrai que dans les passages que nous avons cités, Jésus n'agit et ne parle pas en son propre nom, mais il agit et il parle au nom du Père, et comme son envoyé. Cela prouve simplement que ce n'est pas en vertu de son essence, mais en raison du ministère que Dieu lui a confié, que Jésus s'attribue cette place dans son Évangile¹.

Nous sommes ainsi amenés, pour préciser la position prise par Jésus, à examiner sa conscience messianique². Jésus affirme sa messianité en se désignant lui-même, sous le nom de « Fils de l'Homme ». Ainsi, faisant allusion au reproche que lui adressent les Juifs de ne pas vivre d'une vie ascétique, Jésus dit : « Jean est venu ne mangeant ni ne buvant, et ils ont dit : Il a un démon. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : C'est un mangeur et un buveur, l'ami des péagers et des pécheurs (*Matth.*, 11. 18. 19; *Luc.* 7, 33. 34:). Il est impossible que dans ce passage Jésus dé-

1. Il y a quelque chose d'insuffisant, à notre avis, dans ce que dit SABATIER : « L'autorité de Jésus-Christ, c'est l'autorité de sa personne si on veut, en tant que sa personne incarne l'Évangile et que l'un et l'autre sont revêtus de l'ascendant de la sainteté et du charme vainqueur de l'amour » (*Les Religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, p. 448).

2. Il est presque superflu de dire que sur cette question les opinions des théologiens sont extrêmement divisées. On peut dire que tous les systèmes possibles ont été soutenus, depuis celui qui affirme que dès le premier moment de son ministère, Jésus a eu une conscience messianique absolument précise (Point de vue de la plupart des théologiens orthodoxes) jusqu'à celui d'après lequel il ne serait jamais venu à l'esprit de Jésus de se croire et de se proclamer le Messie (DE LAGARDE, *Deutsche Schriften. Gesamtausgabe*, Göttingue, 1886, p. 69); cf. H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, p. 280, n. 1; CHAPUIS, *Le Messianisme de Jésus de Nazareth* (*Revue de théologie et de philosophie*, 1904).

signe par le terme de « Fils de l'homme » quelqu'un d'autre que lui-même. Il en est de même quand Jésus, sur le chemin de Césarée de Philippe, demande à ses disciples : « Que disent les hommes qu'est le Fils de l'homme », et qu'il continue : « Qui dites-vous que je suis? » (*Math.*, 16, 13. 15;) Enfin, quand Judas s'approche de Jésus et le baise, signalant ainsi son maître aux agents des sacrificateurs, Jésus lui dit : « Judas, est-ce ainsi que tu trahis le Fils de l'homme par un baiser? » (*Luc*, 22, 18;). Aussi bien l'identification de Jésus et du Fils de l'homme, n'est-elle nullement contestée. La difficulté commence quand il s'agit d'interpréter cette expression. Il est bien certain que Jésus n'a jamais employé le terme grec *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, mais son équivalent hébreu ou araméen (*héb.* *בֶּן אָדָם*, *aram.* *בֶּר אַנְשׁ*), dont la signification exacte est « un homme », « un individu de l'espèce humaine »¹. S'appuyant sur ce fait, Lietzmann², Wellhausen³ et d'autres ont soutenu que Jésus n'avait pas pu se désigner lui-même comme le Messie, par l'emploi du terme de Fils de l'homme.

Cette thèse n'a pas été sans être contredite; sur le terrain purement philologique, un homme aussi compétent en ces matières que Dalman a soutenu que, si l'affirmation de Wellhausen est légitime en ce qui concerne l'expression araméenne *בֶּר אַנְשׁ* (*héb.* *בֶּן אָדָם*), où le mot homme est employé sans article, elle cesse de l'être pour le terme *בֶּר אַנְשָׁה* (*héb.* *בֶּן הָאָדָם*), où le mot homme est déterminé par un article, et qui signifie, non pas

1. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, pp. 192 ss.

2. LIETZMANN, *Der Menschensohn*, Fribourg, Leipzig, 1896.

3. WELLHAUSEN, *Des Menschen Sohn* dans le 6^e volume des *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, 1899, pp. 187-215.

« homme », mais « Fils de l'homme »¹. Nous ne pouvons songer à prendre position dans ce débat philologique ; retenons-en seulement que le terme araméen, « Fils de l'homme », n'est pas, de l'avis d'un juge compétent, une impossibilité philologique comme l'avait soutenu Lietzmann. Aussi bien, la question ne nous paraît pas être exclusivement du domaine de la philologie. S'il est démontré que le terme de Fils de l'homme a bien été employé dans la littérature juive pour désigner le Messie, il sera prouvé par là même, que ce terme a dû exister en araméen avec son sens particulier. Or cette démonstration, il ne nous paraît pas impossible de la fournir. Voici en effet ce qu'on lit dans le livre de Daniel : « Je regardais pendant mes visions nocturnes, et voici, sur les nuées du ciel arriva quelqu'un de semblable à un fils d'homme (כֶּבֶד אִנָּשׁ) : il s'avança vers l'ancien des jours, et on le fit approcher de lui. On lui donna la domination, la gloire et le règne et tous les peuples, les nations et les hommes de toutes langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit » (*Dan.*, 7, 13. 14 :). Les allusions que font à ce passage le livre d'Hénoch (46, 1. 2. 3. 4; 62, 5. 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26. 27. 29; 70, 1; 71, 17;) et le IV^e Esdras (13:), prouvent que les exégètes juifs des environs de l'ère chrétienne reconnaissaient le Messie dans le « semblable à un fils d'homme » du livre de Daniel. Le terme de Fils de l'homme a donc été employé pour désigner le Messie; mais il faut remarquer, comme l'a démontré Dalman, que l'usage de ce terme dans ce sens a toujours été rare, et que le « Fils de l'homme » n'a jamais été une dési-

1. DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 196.

gnation courante du Messie. C'est donc un terme par lequel Jésus pouvait exprimer sa conscience messianique, tout en la dissimulant en quelque mesure¹. L'examen de l'emploi de cette expression dans les synoptiques nous conduit au même résultat. C'est un terme auquel les évangélistes attribuent une valeur propre. Ils ont dû l'emprunter au judaïsme, car on ne le rencontre pas dans les textes pagano-chrétiens. Ce terme devait avoir pour Jésus quelque chose de volontairement obscur. Il est possible que, dans un passage au moins, il signifie simplement homme. Dans sa première discussion avec les Juifs, à propos du sabbat, Jésus dit : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat, aussi le Fils de l'homme est maître du sabbat » (*Marc.* 2, 27. 28; *par.*). Il faut remarquer que l'argumentation de Jésus tend à justifier une violation du sabbat, non par lui-même, mais par ses disciples, et que la conclusion que l'on attend à son raisonnement est que tout homme est maître du sabbat : il est donc possible que le Fils de l'homme, ce soit ici l'homme en général. Il faut toutefois reconnaître que cette interprétation est loin d'être certaine. H. Holtzmann² remarque avec raison que ce n'est vraisemblablement pas sans cause que l'évangéliste a traduit les expressions employées par Jésus, par *ἄνθρωπος* au vers. 27, et par *ὑιὸς τοῦ ἀνθρώπου* au vers. 28. Suivant lui, Jésus couvre dans ce passage, de son autorité messianique, la transgression du sabbat par ses disciples. La question n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire. En tous cas, le fait même qu'elle se pose prouve à lui seul que le terme de Fils de

1. H. HOLTZMANN, *HC*, I, 1, p. 53, appelle ce terme *ein Messiasstiel, der eine Art von Stilleben geführt zu haben scheint, bevor Jesus ihn aufnahm und mit Vorliebe gebrauchte*.

2. *Hand Commentar*, I, 1, p. 124.

l'homme n'était pas une de ces expressions stéréotypées dont le sens est parfaitement établi¹.

Après cette longue digression, revenons à l'objet même de notre étude. Nous pouvons dire qu'en se désignant lui-même par le terme de Fils de l'homme, Jésus a voulu à la fois affirmer sa messianité et ne pas l'afficher. Peut-être aussi, en se servant d'un terme que les Juifs n'employaient pas habituellement pour désigner le Messie, a-t-il voulu indiquer à ses disciples qu'il n'était pas le Messie que les Juifs attendaient, c'est-à-dire un Messie politique².

Il y a d'ailleurs d'autres indices que Jésus s'est attribué à lui-même la dignité messianique. Ainsi il a pris le titre de « fils de David », ou du moins, il se l'est laissé donner (*Math.*, 9, 27 ; 12, 23 ; etc., etc.). Or, on sait que d'après la tradition juive, le Messie devait être un roi descendant de David. Une preuve plus frappante de la conscience messianique de Jésus, est la réponse qu'il fit aux envoyés du Baptiste. Ceux-ci lui avaient demandé de la part de leur maître : « Es-tu celui qui devait venir ou devons-nous en attendre un autre ? » Jésus leur répondit : « Allez, et rapportez à Jean ce que vous entendez et voyez : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et l'Évangile est annoncé aux pauvres. Heureux celui qui ne se scandalisera pas

1. Parmi les auteurs qui se prononcent pour l'interprétation messianiste du terme de Fils de l'homme, nous citerons H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I. 260 ; HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 82 ; J. WEISS, *Die Lehre Jesu vom Reiche Gottes*, p. 175 ; WENDT, *Die Lehre Jesu*, pp. 426-436 ; FIEBIG, *Der Menschensohn*, Tubingue, Leipzig, 1901, pp. 120-121 ; SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu*, p. 17.

2. SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu...*, p. 17.

de moi » (*Math.*, 11, 2-6; cf. *Luc*, 7, 18-23 ;). L'entrée de Jésus à Jérusalem le jour des Rameaux constitue une autre affirmation de sa conscience messianique. Les évangiles nous le présentent réglant lui-même les détails de son entrée, et, loin de se soustraire aux ovations du peuple, les provoquant en quelque mesure (*Marc*, 11, 1-11; *par.*). Enfin, si la scène de Césarée de Philippe est vraiment historique, Jésus lui-même a confié à ses disciples le secret de sa messianité. A la question de Jésus, Pierre répond : « Tu es le Christ », c'est-à-dire « Tu es le Messie » (*Marc*, 8, 29 *et paral.*), déclaration que Jésus accepte, recommandant seulement à ses disciples de ne pas encore divulguer ce secret¹.

A ces preuves de la conscience messianique de Jésus, nous pouvons en ajouter quelques autres : Jésus considère que son enseignement apporte quelque chose de nouveau. Cela ressort de la parabole du vin nouveau mis dans de vieux tonneaux, et de la pièce neuve mise à un vieil habit (*Marc*, 2, 21. 22 *et paral.*). En parlant de quelque chose de neuf, Jésus pense ici à lui et aux siens².

Mais, d'autre part, Jésus n'a jamais rompu complètement avec le judaïsme. Comment donc a-t-il pu regarder son enseignement comme quelque chose de nouveau? Ce n'est pas qu'il se soit considéré comme le continuateur de l'œuvre des prophètes, puisque l'idée de la clôture de l'ère prophétique était pour ainsi dire un dogme du judaïsme³. Une seule explication reste possible, c'est que Jésus se soit considéré lui-même comme

1. Il est vrai que l'historicité de cet épisode est contestée par Wrede.

2. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 197.

3. L'idée de la clôture de l'ère messianique se trouve dans I *Macc.*, 4, 46; 9, 27; 14, 41; . Voir là-dessus SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Fribourg, Leipzig, Tubingue, 1899, pp. 341 ss.

le point d'aboutissement de la loi, comme l'accomplissement de la prophétie, c'est-à-dire comme le Messie. Or, c'est là ce que dit Jésus dans le Sermon sur la montagne, quand il déclare : « Ne pensez pas que je suis venu abolir la loi et les prophètes, je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir » (*Math.*, 5, 17:).

Jésus se présente aussi directement comme l'accomplissement de la prophétie par l'enseignement qu'il donne dans la synagogue de Nazareth. Il lit un passage d'Esaië : « L'esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint, pour évangéliser les pauvres, pour annoncer la guérison à ceux qui sont blessés, le recouvrement de la vue aux aveugles, pour annoncer l'année favorable du Seigneur » (*Esaië*, 61, 1. 2:); puis il déclare : « Aujourd'hui cette prophétie est accomplie au milieu de vous » (*Luc*, 4, 16-21:). Il nous paraît donc historiquement démontré que Jésus s'est considéré lui-même comme le Messie.

Ceci établi, il nous faut examiner deux questions très importantes. A quel moment et dans quel sens Jésus s'est-il cru le Messie? La solution de la première de ces questions présente des difficultés particulières, qui tiennent, d'une part, à ce que la chronologie de la vie de Jésus est difficile à fixer avec certitude, et de l'autre, à ce que deux questions s'enchevêtrent ici. Quand Jésus s'est-il senti le Messie, et quand s'est-il révélé comme Messie à ses disciples? C'est évidemment la seconde de ces questions qu'il convient d'examiner d'abord. On connaît la théorie des évangiles sur la révélation de la messianité de Jésus. Suivant eux, c'est à la fin de la période galiléenne de son ministère, pendant le voyage au Nord, près de Césarée de Philippe, que Jésus révéla à ses apôtres le secret de sa messianité. La scène est bien connue. A une question de Jésus, Pierre répond : « Tu es le Christ ».

Jésus accepte cette confession, mais défend à ses disciples de parler à personne de sa dignité messianique (*Marc*, 8, 27-30; *par.*).

A lire le récit des évangiles, on ne peut douter que ce soit quelque chose de nouveau qui est alors révélé aux apôtres, et que, s'ils avaient pu en avoir à certains moments comme l'intuition, jamais ils n'avaient eu de certitude sur ce point. Ce qui confirme cette manière de voir, c'est qu'à partir de cet épisode, le récit des Évangiles prend un caractère très particulier. Il est dominé par l'idée de la messianité, et par celle de la prochaine souffrance du Messie. C'est dans les chapitres qui suivent qu'est accumulée la majeure partie des prédictions relatives aux souffrances du Christ et à son retour glorieux. C'est aussi là qu'on trouve le récit de la transfiguration qui est, dans la pensée des évangélistes, une proclamation glorieuse de la dignité messianique du Christ (*Marc*, 9, 2-8; *par.*).

Que vaut cette théorie des évangélistes? Remarquons d'abord qu'elle présente tous les caractères d'un système ¹. C'est ainsi que les démons reconnaissent immédiatement que Jésus est le Fils de Dieu (*Marc*, 1, 23. 24. 34; 3, 11; etc.)², ce que celui-ci leur défend de proclamer (*Marc*, 1, 25. 34; 3, 12;)³. C'est ainsi encore qu'il se cache pour opérer ses guérisons, et qu'il recommande à ceux qu'il a guéris de ne rien raconter de ce qui leur est arrivé (*Marc*, 1, 43-45; 5, 37. 40. 43; 7, 33-36; 8, 23-26;)⁴. Ici intervient

1. C'est ce qu'a montré WREDE (*Das Messiasgeheimnis*). Il suffit de nous occuper ici de l'Évangile de Marc, puisque les deux autres dépendent de lui.

2. *Ouv. cité*, pp. 23 ss.

3. *Ouv. cité*, pp. 33 ss.

4. *Ouv. cité*, pp. 51 ss.

aussi l'idée que les paraboles sont, non pas des formes simples et saisissantes, par lesquelles Jésus essaye de faire comprendre sa pensée, mais des enseignements mystérieux intelligibles aux seuls initiés, et dont la foule ne peut saisir le sens.

Cette théorie est expressément formulée dans nos évangiles. Après que Jésus a raconté la parabole du semeur, à ses disciples qui l'interrogent il dit : « A vous, il est donné de connaître le mystère du Royaume de Dieu, mais pour ceux du dehors, tout est donné sous forme de paraboles, afin que voyant ils regardent et ne voient pas, afin qu'entendant, ils entendent et ne comprennent point, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné » (*Marc, 4, 10-12; par.*).

Tout ceci, rapproché du secret gardé par Jésus sur sa messianité, permet de conclure que, dans nos évangiles, l'idée du secret messianique est bien un système. Mais que faut-il penser de ce système? Wrede a essayé de montrer qu'il a été inventé de toutes pièces par l'auteur de l'évangile de Marc¹. Bornons-nous à indiquer quelques-unes des raisons qu'il met en avant. D'abord l'idée que les démoniaques reconnaissent à première vue la messianité de Jésus est fort suspecte. Les précautions que Jésus prend pour que les guérisons qu'il opère restent secrètes, s'accordent mal avec la célébrité qu'elles lui valent et qui attire vers lui toute la foule des malades; enfin, la théorie de la parabole que Marc met dans la bouche de Jésus, est ce qu'on peut imaginer de plus contraire à l'esprit même du ministère de Jésus. Le simple bon sens indique

1. *Ouv. cité*, pp. 22-81. La thèse de Wrede a été vivement combattue par OSCAR HOLTZMANN, *Der Messiasglaube Jesu* (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901). *Das Messiasbewusstsein: Jesu und seine neueste Bestreitung*, Giessen, 1902.

que si Jésus parle aux foules, c'est pour se faire comprendre d'elles, et non pour les égarer¹. Jésus a dit qu'il était venu appeler les pécheurs, il n'a jamais dit qu'il était venu pour les éloigner de Dieu. L'idée que l'enseignement de Jésus a pour but d'endurcir n'est donc certainement pas une idée de Jésus, mais c'est une invention de l'âge suivant. Il est facile de comprendre que des gens qui ne saisissaient pas tout ce qu'il y avait de richesse et de profondeur dans les paraboles de Jésus, aient inventé cette théorie, afin d'expliquer pourquoi Jésus s'était exprimé en paraboles et non en formules théologiques². Il se peut aussi qu'en constatant qu'en fait le peuple s'était endurci et avait refusé de se laisser convaincre par l'enseignement de Jésus, les rédacteurs de nos évangiles, ne pouvant admettre que Jésus ait échoué, même partiellement, dans l'œuvre qu'il avait entreprise, aient pris l'effet obtenu pour le but poursuivi, et aient ainsi conçu cette idée étrange que Jésus parlait pour ne pas être compris de la masse, parce qu'effectivement il n'avait été ni compris ni suivi par elle.

Il nous semble résulter des observations présentées, que la théorie du secret messianique, telle qu'elle se dégage des récits de nos évangiles, n'est pas la constatation de faits historiques, mais que c'est une vue systématique imposée après coup aux faits. Faut-il conclure de là qu'il n'y a rien à retenir de cette idée ? Ce serait évidemment

1. JÜLICHER, *Gleichnisreden*, I, p. 120 ss.

2. J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, p. 173.

3. Le point faible du système de WREDE consiste précisément, à notre avis, en ce que, de la constatation que la théorie du secret messianique a influencé la rédaction de Marc, il conclut que Jésus n'a pas voulu cacher sa messianité. De même, de ce que les paroles de Jésus relatives à sa messianité et à ses souffrances ont subi l'influence du système de l'évan-

aller trop vite. Tout, au contraire, nous paraît prouver que Jésus n'a pas ouvertement affiché sa messianité. Il n'est guère vraisemblable que s'il l'avait fait, les Romains l'eussent laissé poursuivre son œuvre en paix. Et surtout, chaque affirmation de Jésus sur sa messianité apporterait la preuve qu'il s'attachait à conserver un certain mystère. Le terme même de « Fils de l'homme » qu'il emploie pour se désigner lui-même avec une prédilection marquée, suffirait à le prouver. De même, la réponse au Baptiste (*Math.*, 11, 4-6 *et paral.*) trahit le désir de se faire reconnaître pour le Messie, sans proclamer lui-même ouvertement sa messianité¹. Nous verrons un peu plus loin, en étudiant le caractère de la messianité de Jésus, qu'il n'y avait dans ce mystère dont il s'entourait, ni doute, ni hésitation, ni lâcheté. Si Jésus ne s'est pas proclamé ouvertement le Messie, c'est que les foules ne connaissaient que l'idée du Messie politique, et que Jésus n'a jamais voulu être ce Messie-là². Pour lui, la messianité est inséparable de l'abaissement, et il ne pouvait se révéler comme Messie qu'à ceux auxquels il pouvait faire comprendre quelque chose du mystère du Messie humilié.

Revenons maintenant à la question que nous posions tout d'abord : Quand Jésus s'est-il senti le Messie ? On ne peut espérer résoudre ce problème d'une manière qui ne laisse place à aucun doute. Nos évangiles ont été écrits par des gens qui croyaient à la messianité de Jésus, et qui d'une manière plus ou moins consciente, devaient placer tout au commencement du ministère, et même de

gélisme, il conclut que Jésus ne s'est pas cru le Messie et n'a pas annoncé sa mort.

1. SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu...*, p. 15.

2. Nous croyons que quand Jésus s'est révélé comme Messie à ses disciples, la révélation a dû être lente et progressive.

la vie de Jésus, l'apparition de sa conscience messianique. C'est ainsi que d'après l'évangéliste Luc, Jésus à douze ans, sait parfaitement qu'il doit s'occuper des affaires de son Père (*Luc.*, 2, 41-52;). Nous ne pouvons donc procéder ici que par inductions; or, on sait combien une telle méthode laisse de place à l'incertitude. Les préoccupations eschatologiques ont dû exister pour Jésus dès le début de son ministère. Le fait qu'il s'est rattaché à Jean Baptiste en fait foi. Étant donné ce que nous savons de l'eschatologie juive, il est infiniment probable que la personne du Messie occupait à ce moment-là une place dans ses préoccupations. Il est donc vraisemblable qu'au moment où il commence son ministère, Jésus avait l'idée du Messie, mais se sentait-il lui même le Messie? L'état des documents ne permet pas, croyons-nous, de répondre à cette question avec une entière certitude¹.

Quoi qu'il en soit, la conscience messianique de Jésus apparaît de bonne heure. Jésus est pleinement convaincu qu'il est le Messie, quand il entre en conflit avec les pharisiens et les scribes, au sujet du pardon des péchés ou du sabbat (*Marc.*, 2, 5-12. 23; 3, 16; et *paral.*), et surtout, quand, dans la synagogue de Nazareth, il se présente

1. Quelques auteurs veulent tirer des récits de nos évangiles sur le baptême de Jésus et les voix du ciel qui l'accompagnent, la conclusion que Jésus au moment de son baptême s'est senti le Messie. Voir p. ex. OSCAR HOLTZMANN, *Leben Jesu*, pp. 104 ss. *War Jesus Ekstatischer?* Tübingue, Leipzig, 1903, pp. 35 ss.; cf. aussi SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu*, p. 14. Nous estimons, quant à nous, devoir être plus prudents. Les récits du baptême de Jésus ont subi de bonne heure de profondes altérations, et il était nécessaire qu'il en fût ainsi à cause du rôle que le baptême de Jésus a joué dans la christologie des premiers siècles, aussi croyons-nous que ces récits présentent une base trop fragile pour qu'on s'appuie sur eux.

lui-même comme l'accomplissement de la prophétie (*Luc*, 4, 16-30;).

Passons maintenant à l'autre question que nous avons posée. Quel est le caractère propre de la messianité que Jésus s'attribue? Une chose nous paraît d'abord certaine, c'est que Jésus a rompu complètement avec la notion juive du Messie. Cela ressort à notre avis des récits de la tentation (*Marc*, 1, 12. 13; *Math.*, 4, 1-11; *Luc*, 4, 1-13;). Nous avons déjà vu que, s'il est impossible d'y voir la relation d'un épisode historique, on peut légitimement en tirer certaines conclusions relatives à la conscience de Jésus; ces récits nous apprennent que Jésus repousse comme une suggestion de l'esprit du mal, l'idée de se servir de la puissance que Dieu lui a confiée pour transformer des pierres en pain, c'est-à-dire pour un but purement humain, quelle que soit d'ailleurs sa légitimité (*Math.*, 4, 3. 4; *Luc*, 4, 3, 4;). Ils nous apprennent encore que Jésus considère comme un péché de se servir de ce pouvoir pour exciter l'admiration en accomplissant des prodiges (*Math.*, 4, 5-7; *Luc*, 4, 9-12). La dernière tentation dont Jésus triomphe est peut-être la plus significative : le diable le mène sur une haute montagne, et lui montre tous les royaumes du monde et toute leur gloire et lui dit : Je te donnerai tout cela, si tu te jettes à mes genoux et si tu m'adores, et Jésus lui répond : « Retire-toi de moi, Satan, car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul » (*Math.*, 4, 8-10; *Luc*, 4, 5-8;). Le sens de cette tentation est parfaitement clair. Pour Jésus, régner sur la terre, c'est adorer le diable, aussi repousse-t-il comme diabolique l'idée d'une messianité qui s'accompagne de prodiges et dont le but est la domination terrestre¹. Or, telle était précisément l'idée que les Juifs

1. Cf. *Jean*, 18, 36; passage qui exprime exactement la même idée.

se faisaient du Messie. C'était, d'après eux, un glorieux descendant de David qui devait faire triompher Israël de tous ses ennemis et assurer sa domination sur la terre entière.

Il semble même que son opposition contre le judaïsme ait, à un certain moment, amené Jésus à rejeter, ou du moins à mettre en doute l'origine davidique du Messie. C'était à Jérusalem, dans les jours qui précédèrent la passion, Jésus pose la question suivante : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est le fils de David, puisque David lui-même dit dans l'Esprit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds. David lui-même l'appelle son Seigneur, comment peut-il être son fils? » (*Marc*, 12, 35-37;). Il est peu vraisemblable qu'il y ait là seulement une subtilité d'école. Nous sommes bien plus disposés à croire que Jésus a voulu marquer par là une rupture avec l'idée juive du Messie davidique¹.

On peut relever dans les paroles de Jésus d'autres affirmations qui mettent également en lumière sa rupture avec le messianisme juif : Jésus, par exemple, déclare très nettement que sa position n'est pas celle d'un riche ou d'un puissant, mais d'un pauvre et d'un abandonné². A un scribe qui veut le suivre, Jésus répond : « Les renards ont des tanières, les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas un lieu où reposer sa

1. BALDENSBERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu...*, p. 169 ss.; J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, p. 160; SCHÜRER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu...*, p. 16.

2. *Nicht früher und nicht später gibt er den Seinen den Messias zu erkennen, als bis er ihnen damit zugleich eine todbringende Wahrheit anvertrauen musste*; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, 285, 286; cf. 287 ss.

tête » (*Math.*, 8, 20, *Luc*, 9, 58;). Il ne faut pas, en effet, voir là, seulement une allusion à un état de misère et de dénuement dans lequel Jésus se trouverait d'une manière temporaire et tout accidentelle, mais une déclaration de Jésus sur l'état normal dans lequel il se trouve en sa qualité de Fils de l'homme. De même qu'il est dans la nature des renards et des oiseaux d'avoir des tanières ou des nids, il est dans la nature du Fils de l'homme de n'avoir pas un lieu où reposer sa tête.

Jésus a pensé que les privations, les humiliations, les injures, les haines étaient bien sa part en tant que Fils de l'homme; un autre indice le prouve, c'est qu'il a annoncé les mêmes mauvais traitements à ses disciples. « Heureux serez-vous, dit Jésus dans le sermon sur la montagne, lorsqu'on vous dira des injures, lorsqu'on vous persécutera, lorsqu'on dira faussement toute sorte de mal de vous à cause de moi » (*Math.*, 5, 11; cf. *Luc*, 6, 22. 23;). Si les disciples sont exposés à tout cela à cause de leur maître, ne sommes-nous pas en droit de conclure que ce que le Messie recueille sur la terre, ce sont des injures et non des bénédictions, de la haine et non de l'amour, des mauvais traitements et non des actions de grâce? Jésus dit encore : « Le disciple n'est pas plus que le maître, ni le serviteur plus que son seigneur, mais il suffit au disciple d'être comme son maître, et au serviteur d'être comme son seigneur. S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzéboul, combien plus n'appelleront-ils pas ainsi ses domestiques? » (*Math.*, 10, 24-25;) Rappelons enfin une dernière déclaration de Jésus : « Que celui qui veut venir après moi, dit-il, renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive, car celui qui veut sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera »

(*Marc*, 8, 34. 35 *et paral.*). La cause de tous ces mauvais traitements que Jésus annonce à ses disciples, ce n'est pas seulement la méchanceté des hommes, mais c'est avant tout le fait qu'ils sont les disciples du Messie. Ce qui a amené Jésus à donner cet enseignement, c'est très certainement l'expérience qu'il a faite lui-même de la haine et de l'injustice des hommes, cependant le fait qu'il a prédit les mêmes traitements aux siens prouve qu'il n'y a pas vu quelque chose d'accidentel et de fortuit, mais une conséquence directe de sa dignité de Messie.

L'abaissement et l'humiliation sont pour Jésus des éléments essentiels de sa dignité messianique. Lorsque Jacques et Jean, les deux fils de Zébédée¹ vinrent demander à Jésus d'être assis l'un à sa droite et l'autre à la gauche dans le Royaume, cette demande provoqua la jalousie et les rivalités des autres apôtres. Jésus alors s'indignant de leur orgueil leur dit : « Vous savez que ceux qui gouvernent les peuples dominent sur eux, et que les grands leur commandent; il ne doit pas en être de même parmi vous. Que celui de vous qui veut être grand soit votre serviteur, et celui qui veut être le premier, l'esclave de tous, car le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour beaucoup » (*Marc*, 10, 42-45; *Math.*, 20, 25-28). On ne saurait méconnaître l'importance de cette déclaration. C'est sur l'exemple du Messie que Jésus s'appuie pour demander à ses disciples l'humilité et l'abaissement volontaires. Le conflit avec la notion juive est ici absolu: le Messie n'est pas un dominateur, il est un serviteur. Au roi qui demandait le

1. D'après le récit de Marc; Mathieu attribue cette demande à leur mère.

judaïsme, il oppose un esclave. Il affirme qu'il n'y a rien de commun entre lui et ceux qui dominent les peuples. L'image du Messie qui se dégage des paroles de Jésus est celle d'un Messie humilié, souffrant et même mourant.

Le dernier des passages que nous avons cités ajoute en effet, à l'idée de l'humiliation, celle de la souffrance qui va jusqu'à la mort. « Le Fils de l'homme, dit Jésus, est venu pour donner sa vie en rançon pour plusieurs » (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντί πολλῶν, *Marc*, 10, 45;). Il y a là un nouvel ordre d'idées qu'il convient d'examiner : il nous faut essayer de voir ici quelle place l'idée de la souffrance et de la mort a occupée dans la pensée de Jésus.

On sait que les déclarations les plus précises de Jésus relatives à ses souffrances et à sa mort sont accumulées dans les chapitres qui suivent la confession de Pierre et la proclamation de la messianité de Jésus devant ses disciples. Il y a là une conséquence de la théorie du secret messianique que développe Marc. Ce n'est en effet que lorsqu'il s'est manifesté à eux comme le Messie, que Jésus peut leur révéler le caractère de sa messianité, c'est-à-dire leur révéler les souffrances qui l'attendent. La même question qui se posait à propos de la messianité de Jésus se pose de nouveau ici : Ces prédictions relatives aux souffrances de Jésus sont-elles authentiques? Wrede résout négativement ce problème. Examinons-le à notre tour.

Rappelons d'abord les textes dont il s'agit¹ :

Marc, 8, 31; . Jésus commença à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup de la part des anciens des principaux sacrificateurs et des scribes,

1. Nous les prenons dans l'évangile de Marc.

qu'il mourût, mais qu'au bout de trois jours il ressusciterait.

Marc., 9, 9; En descendant de la montagne, il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, avant que le Fils de l'homme ne fût ressuscité.

Marc., 9, 31; Il enseignait ses disciples et il leur disait que le Fils de l'homme serait livré entre les mains des hommes, qu'ils le tueraient et que trois jours après sa mort, il ressusciterait.

Marc., 10, 32; ss. Jésus prenant de nouveau les Douze à part, commença à leur dire ce qui devait lui arriver. Il leur dit : Voici, nous montons à Jérusalem et le Fils de l'homme sera livré aux principaux sacrificateurs et aux scribes, ils le condamneront à mort et le livreront aux païens, ils se moqueront de lui, ils lui cracheront au visage, ils le frapperont, ils le feront mourir et le troisième jour il ressuscitera.

Marc., 10, 45; Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs.

Une première observation s'impose, c'est que quelques-unes de ces prédictions, sous leur forme actuelle, ne peuvent en tous cas pas être authentiques *Marc.*, 10, 32-34; en particulier est un résumé tellement précis de l'histoire de la passion, qu'on ne peut écarter l'idée que les paroles prononcées par Jésus aient subi un fort remaniement.

Cette première réserve faite, est-il possible d'admettre l'authenticité de ces textes? L'accumulation des prophéties au même endroit provient certainement d'une vue systématique, vue qui, nous avons essayé de le montrer, ne correspond peut-être pas à la vérité historique. Si donc ces déclarations étaient authentiques, il ne serait pas prouvé par là qu'elles sont conservées à leur place.

Les trois déclarations *Marc*, 8, 31; 9, 31; 10, 32; viennent à brûle-pourpoint sans être provoquées, comme la plupart des enseignements de Jésus, par un fait quelconque. Dans ces trois passages, Jésus apparaît comme un professeur qui donne un enseignement sous une forme arrêtée d'avance, tandis que dans tout le reste de l'évangile, il apparaît comme un maître habile, pour lequel les moindres circonstances et les détails les plus insignifiants suggèrent l'enseignement qui convient au moment particulier. De plus, ces trois paroles sont toutes au style indirect, amenées par la formule : « Il enseignait qu'il fallait que », suivies de verbes à l'infinitif, alors que la plupart des paroles authentiques de Jésus nous sont conservées au style direct.

L'allusion 9, 9; est également fort suspecte, parce qu'elle se rattache à un épisode d'une historicité douteuse, celui de la transfiguration.

Il n'en est aucunement de même de *Marc*, 10, 45;. Cette phrase n'est pas amenée par la même formule, elle est rédigée au style direct, et, surtout, elle fait partie d'un développement sur l'humilité qui est suggéré à Jésus par une circonstance particulière : l'ambition des fils de Zébédée.

Mettant de côté cette dernière parole de Jésus, nous croyons devoir fortement suspecter les déclarations que nous étudions ici¹. Écartons donc complètement ces passages, et plaçons-nous de nouveau en face de la question que nous avons posée. Nous croyons qu'il faut complètement laisser de côté ici toute considération dogmatique. Il est évident, en effet, que, si on part de l'idée que la mort de Jésus était une expiation nécessaire, on ne peut pas ne pas arriver à cette conclusion, que Jésus, dans la plénitude de

1. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, pp. 82-92.

sa conscience messianique, a dû, dès le début de son ministère, voir nettement le but auquel il tendait, la raison d'être de sa venue sur la terre¹. Mais, raisonner ainsi, c'est faire de la dogmatique et non de l'histoire, et le résultat auquel on aboutit est le postulat d'une certaine théologie, ce n'est pas une certitude d'ordre historique.

Jésus n'a probablement pas prévu sa mort avec toutes les circonstances qui l'entourèrent. Ce qui tend à le prouver, c'est que, lorsque cet événement se produisit, les disciples furent tout désarmés, et qu'ils ne l'auraient pas été, s'ils s'y étaient attendus². Quand Jésus monte à Jérusalem, c'est pour essayer d'y triompher et non uniquement pour y mourir. Ce qui le prouve, c'est la tentative du jour des rameaux et les efforts désespérés que fait Jésus pour convaincre les scribes et les pharisiens. Il y a là des faits dont il faut tenir compte, mais qui ne suffisent pas, nous semble-t-il, pour établir que Jésus n'a nullement prévu sa mort, qu'elle a été, comme le dit Maurice Vernes, un accident qui l'a surpris lui-même³.

Il nous paraît, au contraire, historiquement établi que

1. On trouve des considérations de cet ordre chez BABUT, *La pensée de Jésus sur sa mort d'après les évangiles synoptiques* (thèse), Paris, 1897; KAEHLER, *Zur Lehre der Versöhnung*, Leipzig, 1898, pp. 156-182; DE VISME, *Quelques traits du Jésus de l'histoire*, Montauban, 1899. *Ce que Jésus a pensé de sa mort*, pp. 5-58. On trouvera une critique de l'étude de DE VISME par STAPFER dans les *Annales de bibliographie théologique*, 1900, pp. 65 ss.

2. WREDE, *Das Messiasgeheimnis*, pp. 87-88; BALDENSBERGER (*Das Selbstbewusstsein Jesu*, p. 120) fait au contraire remarquer avec beaucoup de raison que si Jésus n'avait nullement annoncé sa mort, la foi à sa messianité n'aurait pu triompher de l'épreuve terrible qu'elle eut à souffrir au moment de la passion.

3. *Grande Encyclopédie*, art. *Jésus-Christ*. Les opinions sur ce point sont assez partagées. WREDE (*ouv. cité*, pp. 82-92) et EICHORN (*Das Abendmahl im Neuen Testament*, Leipzig, 1898. *Hefte zur christlichen Welt* 36, pp. 11, 14, 16.) nient que Jésus ait prévu sa mort. La majorité des critiques

Jésus au moment de monter à Jérusalem a l'idée qu'il va peut-être mourir, et que sa mort ne sera pas un simple accident, mais qu'elle aura une valeur particulière, parce qu'elle sera un élément constitutif de sa messianité. Cela ressort, nous semble-t-il, avec une entière évidence du passage où Jésus dit que le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour plusieurs (*Marc*, 10, 45;). Nous avons vu que rien ne permet de suspecter ce passage. Cela ressort aussi nettement des paroles de l'institution de la Cène. La conclusion que nous formulons ici est celle à laquelle arrivent la plupart des historiens de la vie de Jésus. La question qui se pose est de savoir s'il ne faut pas aller plus loin, et s'il ne convient pas d'attribuer à Jésus l'idée de ses souffrances et de sa mort, dès la période galiléenne de son ministère comme l'a fait récemment Schweitzer¹. Pour lui l'idée de la souffrance est l'idée essentielle de Jésus dès le commencement de son ministère. Il faut reconnaître que des raisons importantes viennent appuyer cette manière de voir. Dans un des premiers épisodes de la vie de Jésus, on voit apparaître chez lui l'idée de la mort, sinon nécessaire, du moins possible; c'est lorsque les pharisiens reprochent aux disciples de Jésus de ne pas jeûner; Jésus leur dit : « Les amis de l'époux peuvent-ils jeûner tant que l'époux est avec eux? Aussi longtemps qu'ils ont l'époux, ils ne peuvent pas jeûner. Des jours viendront

porte un jugement différent. Parmi ceux qui admettent que Jésus a annoncé sa mort, nous citerons O. HOLTZMANN, *War Jesus Ekstatiker?* Tübingue, Leipzig, 1903, p. 100; SCHWARTZKOPFF, *Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung*, Göttingue, 1895, pp. 13-36; HOLLMANN, *Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen, auf Grund der synoptischen Evangelien*, Tübingue, Leipzig, 1901, p. 15, etc.

1. *Das Abendmahl II. Das Messianität und Leidensgeheimnis.*

où l'époux leur sera ôté, alors ils jeûneront » (*Marc*, 2, 19-20;). Il ne nous paraît pas nécessaire d'admettre, comme le font certains auteurs¹, que cet épisode doive être reporté beaucoup plus tard, après la mort de Jean Baptiste. Il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Jésus ait eu déjà, à ce moment-là, au moins l'idée de la possibilité de sa mort. N'était-il pas dès le début de son ministère en conflit avec les Juifs, à propos du pouvoir qu'il s'attribuait, de pardonner les péchés, lors de la guérison du paralytique (*Marc.*, 2, 1-12;), puis, à propos du jeûne (*Marc*, 2, 18-22;) et du sabbat? (*Marc*, 2, 24;-3, 15;)

Enfin, il ne faut pas oublier que, si quelques épisodes peuvent faire illusion, le trait dominant du ministère galiléen de Jésus, est le rejet de sa prédication. Le point culminant de cette période, c'est la scène qui se passe dans la synagogue de Nazareth, lorsque Jésus déclare qu'aucun prophète n'est accueilli dans sa propre patrie (*Marc*, 6, 4;). Luc va plus loin et raconte que les habitants de Nazareth, non contents de rejeter la prédication de Jésus, essayent de l'entraîner sur une montagne et de le précipiter en bas (*Luc*, 4, 23-30;). Quoi d'étonnant à ce qu'après une pareille scène, Jésus en soit arrivé à l'idée qu'un jour viendrait où il ne pourrait plus échapper à la fureur des Juifs? Il est infiniment probable qu'à partir de ce moment, la mort apparut à Jésus comme une hypothèse de plus en plus vraisemblable, et comme il ne lui était pas possible de voir dans ce qui lui arrivait autre chose que la volonté de Dieu, il en vint à considérer que s'il devait mourir, c'est que sa mort entraînait dans le plan

1. H. HOLTZMANN, *HC*, I, 1, 121; HOLLMANN, *Die Bedeutung des Todes Jesu*, 19.

de Dieu, et qu'elle était un élément essentiel de sa messianité¹.

Pourtant, on se tromperait si l'on croyait qu'à partir du moment où il quitte la Galilée, Jésus connaît le sort qui l'attend à Jérusalem. Sa mort a dû lui apparaître à ce moment-là comme probable, et bien souvent il dut essayer d'ouvrir là-dessus les yeux des apôtres, sans toutefois leur donner un enseignement aussi précis que celui que lui attribuent les évangiles. On ne s'expliquerait pas sans cela le désarroi dans lequel les apôtres se trouvèrent à la mort de Jésus. Quelque inintelligents qu'ils aient pu être, on ne saurait admettre, comme le font les évangiles, qu'ils n'aient absolument rien compris de ce que Jésus leur avait enseigné.

Il y a d'ailleurs une preuve très nette que Jésus, au moment même où il va être arrêté, ne voit pas dans sa mort une nécessité absolue, c'est la scène de Gethsémané. Jésus, à cet instant, sent plus que jamais le danger qui le menace. La trahison de Judas qu'il a devinée, va précipiter les événements. Malgré les précautions qu'il a prises pour se dissimuler², il sent que ses ennemis sont sur ses traces et que, tout à l'heure peut-être, ils vont se saisir de lui. Alors se livre dans l'âme de Jésus une lutte désespérée. Presque abandonné par ses disciples qui, inconscients du danger, se sont endormis, il prie. Il demande que cette heure lui soit épargnée : « Père, dit-il, tout t'est possible, écarte cette coupe de moi, toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne », et par trois fois il répète les mêmes paroles (*Marc*, 14, 32-42 ;

1. H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, 288 ss. ; BEYSCHLAG, *Neutestamentliche Theologie*, I, 153 ; HOLLMANN, *Die Bedeutung des Todes Jesu*, 50.

2. On sait que pendant cette dernière semaine Jésus eut soin de sortir de Jérusalem tous les soirs.

et paral.). Sans doute, dans cette prière se manifeste une soumission absolue à ce que Dieu veut, mais aussi le fait que Jésus demande que l'heure douloureuse dont il devine l'imminence lui soit épargnée, prouve que la mort ne lui apparaît pas comme une inéluctable nécessité, et qu'à ce moment-là, quelques instants à peine avant son arrestation, il pense qu'il peut encore être délivré de ses ennemis¹. Il nous semble, en résumé, que Jésus a dû, de très bonne heure, entrevoir la possibilité de ses souffrances et de sa mort. A mesure qu'il avançait dans son ministère et qu'il entraînait en conflit de plus en plus aigu avec les représentants officiels du judaïsme, cette perspective a dû prendre dans son esprit une certitude de plus en plus grande; parallèlement à cette évolution a dû s'en produire une autre. La mort qui ne lui était peut-être apparue d'abord que comme un simple accident, en est arrivée à faire dans sa pensée, partie intégrante de sa notion de la messianité. Il nous paraît donc que c'est dans la conscience messianique de Jésus, et non ailleurs, qu'il faut chercher l'origine de sa notion du Messie souffrant et mourant. On trouve bien en effet, dans le judaïsme, l'idée que la souffrance et la mort du juste ont une valeur expiatoire; cette idée est en particulier magnifiquement exprimée par le Deutéro-Esaïe, dans le chant du serviteur de l'Éternel (*Es.*, 53, 2-10;) et Jésus s'en est certainement nourri, mais l'idée du Messie souffrant est restée étrangère au judaïsme².

Après avoir ainsi essayé de montrer ce que Jésus a pensé de lui-même, il convient d'exposer maintenant ce

1. C'est le Christ synoptique et non le Christ johannique qui dit : « C'est pour cette heure-là que je suis venu » (*Jean* 12, 27;).

2. BALDENSBERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, p. 127; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 553.

qu'il a pensé de son œuvre. On peut dire, en un mot, qu'il l'a considérée comme une préparation du Royaume de Dieu. Nous avons vu que pour Jésus, ce Royaume a un caractère nettement eschatologique. L'œuvre de Jésus ne consiste pas à l'amener, mais uniquement à mettre les hommes dans des conditions telles qu'ils puissent y entrer. Jésus travaille à détruire les obstacles qui s'opposent à l'entrée des hommes dans le Royaume de Dieu : son œuvre est donc une lutte contre le mal sous toutes les formes, c'est-à-dire contre le péché et la souffrance.

La prédication du Royaume qui apparaît comme l'œuvre propre de Jésus (*Math.*, 4, 17; *Marc*, 1, 14. 15; *Luc*, 4, 43;) consiste à promettre un soulagement à tous ceux qui souffrent des conséquences du péché, à ceux qui ont faim et soif de la justice (*Math.*, 5, 6; *Luc*, 6, 21;), à ceux qui sont pauvres (*Luc*, 6, 20; *Math.*, 5, 3;), ou qui pleurent (*Luc*, 6, 21;); pour tout dire en un mot, à ceux qui sont fatigués et chargés et qui soupirent après le repos de leurs âmes (*Math.*, 11, 28 ss.). C'est au même point de vue qu'il faut considérer les nombreuses guérisons accomplies par Jésus. Rien n'est plus faux que de supposer que Jésus a eu le dessein de se faire une réputation de thaumaturge : ce qui le prouve, c'est qu'il refuse absolument de faire aucun miracle devant les pharisiens qui lui demandent un signe du ciel (*Marc*, 8, 11-13; *et paral.*). De même, dans la synagogue de Nazareth, devant la curiosité malveillante de ses compatriotes, Jésus, nous disent les évangiles, ne put faire aucun miracle (*Marc*, 6, 5; *Math.*, 13, 58; cf. *Math.*, 12, 38-42; *Luc*, 11, 29-32;).

Mais si Jésus combat ainsi les conséquences immédiates du péché, les souffrances physiques et morales, c'est la lutte contre le péché lui-même qui occupe la

place centrale dans son ministère. La première prédication de Jésus, c'est : « Repentez-vous, car le royaume de Dieu est proche » (*Math.*, 4, 17; *Marc.*, 1, 14, 15;), c'est-à-dire : Rompez avec ce qui vous éloigne de Dieu, avec ce qui vous empêcherait d'entrer dans le Royaume quand il viendra. Dans tout le cours de son ministère, nous voyons Jésus ne pas craindre le contact des péagers, des femmes de mauvaise vie, de tous ceux qui passaient, non sans raison, pour être la lie du peuple juif. Jésus fait en quelque sorte la théorie de son ministère, quand il déclare : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (*Luc.*, 19, 10;). Jésus déclare qu'il est le médecin qui vient porter secours à ceux qui se portent mal : « Je ne suis pas venu, dit-il, pour appeler les justes à la repentance, mais les pécheurs » (*Marc.*, 2, 17; *et paral.*). Il annonce que toute âme a, aux yeux de Dieu, un prix infini, et que chaque fois qu'un pécheur se repent, il y a de la joie dans le ciel. C'est ce qu'expriment les paraboles de la brebis et de la drachme perdues, et celle de l'enfant prodigue (*Math.*, 18, 10-14; *Luc.*, 15, 1-32;). « Ce n'est pas la volonté de votre Père qui est dans les cieux, dit Jésus, qu'un seul de ces petits périsse » (*Math.*, 18, 14;). Nous pouvons dire en résumé, que l'œuvre de Jésus consiste à combattre le mal sous toutes ses formes, en guérissant les malades, en promettant la délivrance à ceux qui souffrent, et en appelant les pécheurs à la repentance à laquelle les convie la miséricorde du Père céleste.

Nous avons vu plus haut qu'à partir d'un certain moment au moins, Jésus a vu dans sa mort un élément essentiel de sa messianité. Elle lui est donc apparue comme faisant partie intégrante de son œuvre. Nous avons maintenant à nous demander quelle valeur il lui

a attribuée. Deux paroles de Jésus peuvent nous aider à résoudre cette question. La première est celle que Jésus adressa à ses disciples après la demande orgueilleuse des fils de Zébédée : « Que celui qui veut être grand parmi vous soit votre serviteur, et que celui qui veut être le premier soit l'esclave de tous, car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs » (*Marc*, 10, 43-45; *Math.*, 20, 26-28;). Le second texte qui se rapporte aux paroles qui nous occupent, se trouve dans le récit de l'institution de la Cène. En donnant la coupe à ses disciples, Jésus dit : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance répandu pour beaucoup » (τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, *Marc.*, 14, 24;). Nous devons essayer de reconnaître la pensée de Jésus sur la valeur de sa mort d'après le premier seul de ces textes. Le second, en effet, présente des difficultés d'interprétation telles qu'on ne peut espérer en tirer quelque lumière. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les controverses sans fin dont le sens de ces paroles de Jésus a été l'objet, pour reconnaître qu'il serait imprudent de faire reposer notre étude sur une base aussi fragile.

Bornons-nous donc à examiner le sens des mots δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (*Marc*, 10, 45;). Une observation s'impose avant tout : Jésus n'est rien moins que dogmaticien. Il serait donc absurde de traiter les mots qui nous occupent comme une formule théologique, comme l'expression abrégée d'une théorie de la Rédemption; ce n'est donc pas du paulinisme ou de tout autre système théologique qu'il faut partir pour expliquer ce texte. Nous devons au contraire nous efforcer d'éclairer les expressions qu'emploie ici Jésus, par celles qu'il emploie dans d'autres passages, puis essayer de nous repré-

senter psychologiquement sa pensée à ce moment-là. Nous avons heureusement une parole importante de Jésus qui se rapproche de *Marc*, 10, 45; en ce qu'il y est aussi question d'un rachat de l'âme.

C'est après la révélation de sa messianité, Jésus appelle ses disciples et leur dit : « Que celui qui veut venir après moi renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive, car si quelqu'un veut sauver sa vie il la perdra, et si quelqu'un perd sa vie à cause de moi et de l'Évangile, il la sauvera. Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier s'il perdait sa vie (την ψυχὴν αὐτοῦ); car, que donnerait l'homme comme rachat de sa vie¹ ? » (ἐν τῇ ἀποκρίσει τοῦ κυρίου ἰησοῦ, *Marc*, 8, 34-37; cf. *Math.*, 16, 24-26; *Luc*, 9, 23-25;)? Retenons d'abord cette idée que l'abandon qui va jusqu'au sacrifice, jusqu'à la perte de la vie à cause du Christ et de l'Évangile est, non seulement un moyen, mais le seul moyen de conserver sa vie, c'est-à-dire d'obtenir la vie dans le Royaume. Que signifie la fin du passage? La question qui se pose est de savoir ce qu'il faut entendre par ψυχή. Il convient, croyons-nous, de donner à ce terme un sens très général, qui puisse comprendre à la fois la vie physique et la vie dans le Royaume, celle-ci n'étant d'ailleurs que la continuation de celle-là. Le sens serait donc celui-ci : Il ne sert de rien à un homme de gagner tout le monde, s'il perd la vie, car rien ne lui permet de la racheter. La préoccupation égoïste de conserver sa vie amène donc la perte de la vie, car celui qui a une telle préoccupation est exposé à mourir, ou, s'il vit encore à l'avènement du Christ, il n'aura point de part à son Royaume. Quant à l'idée de la rançon, elle se trouve bien dans ce passage, mais sous la forme

1. La dernière phrase manque chez Luc.

d'une hypothèse qui est immédiatement écartée comme non fondée. Il n'y a donc rien ici qui ressemble à une théorie de la Rédemption. Rien ne dépasse le point de vue du Psalmiste qui dit : « Le rachat de leur âme est cher, il ne se fera jamais » (*Ps.*, 49, 9;).

Essayons maintenant d'appliquer les résultats de notre étude de *Marc*, 8, 34-37; à l'exégèse de *Marc*, 10, 45; . Le Fils de l'homme donne sa vie en rançon pour plusieurs. Cela signifie que, par sa mort, Jésus assure à plusieurs l'entrée dans le Royaume de Dieu. L'image employée ici est celle d'un esclave de qui la rançon est payée. Par la mort du Christ, le croyant échappe à la domination de la mort. Il ne faut pas trop presser les termes et demander, par exemple, à qui la rançon est payée, car il y a là, il ne faut pas l'oublier, non pas une doctrine théologique, mais une simple image. Jésus veut dire seulement qu'en mourant, il rend possible pour plusieurs l'entrée dans le Royaume. Le résultat auquel nous sommes ainsi conduits est insuffisant, nous ne l'ignorons pas, mais nous ne pouvons historiquement aller plus loin avec les textes que nous possédons¹.

Il ne nous est toutefois pas interdit de suppléer à cette insuffisance à condition de marquer avec soin où finit le domaine de l'histoire, où commence celui de la divination psychologique. Plusieurs hypothèses sont possibles : Jésus a pu considérer sa mort comme nécessaire, parce

1. Ce texte a naturellement été l'objet d'un nombre infini d'interprétations, nous ne pouvons songer à en donner une idée, même incomplète, aussi nous contenterons-nous d'en rapporter deux parmi les plus remarquables : *Es kann wohl im Zusammenhang mit dem Wort vom Dienen nur an eine Loskaufung aus dem Dienststande, also an ein Lösegeld gedacht sein, wie man es bezahlt, um einem Sklaven die Freiheit zu verschaffen* (H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, 292). Pour SABATIER les mots *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* sont une parabole en raccourci. « La mort n'est pas la cause du

qu'il lui est apparu qu'il fallait, ou bien mourir, ou bien désavouer son œuvre, ou bien encore il a deviné que sa mort serait le signal d'un nouvel épanouissement de son Évangile. Une troisième hypothèse est possible, c'est que Jésus ait cru qu'immédiatement après sa mort il reviendrait avec puissance pour établir le Royaume. D'autres hypothèses encore peuvent être imaginées. Bornons-nous à dire que la dernière de celles que nous avons exposées, nous paraît avoir quelques chances d'être la bonne. Nous savons en effet que Jésus a cru à son prochain retour; c'est ainsi que lorsque le souverain sacrificateur lui demande s'il est le Christ, le Fils du Dieu béni, il répond : « Je le suis et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance venir sur les nuées du ciel » (*Marc, 14, 62, et paral.*).

Il nous reste à voir comment Jésus a conçu l'achèvement de son œuvre, c'est-à-dire ce qu'il a enseigné touchant son retour glorieux et la réalisation du Royaume de Dieu. A mesure que se précise dans l'esprit de Jésus la pensée qu'il va mourir, l'idée de son retour glorieux se développe et s'affermie. Il l'affirme de la manière la plus précise au moment où, comparaisant devant le sanhédrin, il ne saurait plus conserver le moindre doute sur le sort qui l'attend (*Marc, 14, 61. 62 : et paral.*)¹. Mais si, au moment de son procès, Jésus affirme ainsi solennellement

pardon des péchés, mais le moyen par lequel Satan est vaincu et le Royaume de Dieu décidément fondé. L'idée d'un sacrifice expiatoire, d'une rançon payée à Dieu, est totalement étrangère à ce texte essentiellement métaphorique » (*La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1901, pp. 19, 20).

I. BRUSTON (*La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, Paris, 1890, pp. 34 ss.) a essayé de montrer que ces prédictions de Jésus ne pouvaient être prises dans leur sens matériel, et qu'il fallait leur chercher un sens figuré. Son exégèse manque totalement de sens historique.

son retour, il l'avait depuis longtemps annoncé à ses disciples (*Math.*, 16, 27; 24, 30; etc.).

La première chose à remarquer, c'est que pour Jésus, la venue du Royaume de Dieu et le retour du Fils de l'homme sont deux notions à peu près équivalentes. Il parle indifféremment de sa parousie ou de l'établissement du Royaume¹. L'œuvre du Fils de l'homme à son retour consistera à opérer une séparation, à rejeter tout ce qui n'est pas digne du Royaume. C'est ce qu'exprime sous une forme mi-didactique, mi-parabolique, la péricope du jugement dernier. « Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire avec tous ses anges, dit Jésus, il s'assiéra sur son trône de gloire. Tous les peuples seront rassemblés devant lui, il les séparera comme un berger sépare les brebis des boucs, il mettra les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche; alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, vous les bénis de mon Père, recevez le Royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde... A ceux qui sont à sa gauche, il dira au contraire : Éloignez-vous de moi, allez dans le feu éternel qui est préparé pour le diable et pour ses anges » (*Math.*, 25, 31-34, 41;). La même idée se retrouve à plusieurs reprises dans l'enseignement de Jésus. Le jour de la parousie est présenté comme le jour du règlement des comptes, dans la parabole des talents (*Math.*, 25, 14-30; *Luc*, 19, 11-27;). Jésus donne un enseignement identique dans l'explication de la parabole de l'ivraie : « Le Fils de l'homme, dit-il, enverra ses anges qui recueilleront pour les mettre hors du Royaume (τοὺς ἀγγέλους ἐκ τῆς βλαστάνης), tous les scandales et tous les ouvriers d'iniquité, ils les

1. Dans deux passages identiquement parallèles (*Marc*, 9, 1; *Math.*, 16, 28;), Marc donne « Le Fils de l'homme venant avec puissance ». Mathieu, « Le Fils de l'homme venant dans son Royaume ».

jetteront dehors dans la fournaise ardente, il y aura là des pleurs et des grincements de dents ; alors les justes brilleront comme le soleil dans le Royaume du Père » (*Math.*, 13, 41-43 ;). Ainsi, d'après ces passages, le Royaume s'établira à la parousie par l'exclusion et la destruction de ceux qui ne sont pas dignes d'y entrer. Cette action du Fils de l'homme équivaut à un jugement, ainsi que cela ressort de l'enseignement de Jésus sur le jugement dernier, rapporté plus haut, et de cette déclaration de Jésus : « Le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres » (*Math.*, 16, 27 :)¹. De cette déclaration, il faut en rapprocher une autre : « Celui qui aura honte de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui quand il viendra dans la gloire du Père avec les saints anges » (*Marc*, 8, 38 ; cf. *Math.*, 10, 32. 33 ; *Luc*, 12, 8 ;).

Une fois qu'on se place sur ce terrain eschatologique, la question importante qui se pose est celle du moment de la parousie. D'une manière générale, comme nous l'avons vu, Jésus réserve expressément au Père seul, la connaissance du jour et de l'heure (*Marc*, 13, 32 ; cf. 33-37 ; *Math.*, 24, 36 : cf. 39-42 :). Mais malgré cela, Jésus a certainement cru à la proximité très grande de son retour. A cette prédiction : « Ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec beaucoup de puissance et de gloire », il ajoute cette déclaration solennelle : « Je vous le dis en vérité, cette génération ne passera pas avant que toutes ces choses soient accomplies » (*Marc*, 13, 26. 30. 31 ;). Jésus déclare de même une autre fois : « Je vous le dis en vérité, il y en a de ceux qui sont ici pré-

1. C'est encore l'idée du jugement qu'implique *Luc*, 21, 36 ;

sents qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils aient vu le Royaume de Dieu venir avec puissance » (*Marc*, 9, 1 ; cf. *Math.*, 16, 28 ; *Luc*, 9, 27 ;).

II. — *La christologie de l'apôtre Paul.*

Avec la christologie, nous abordons la doctrine centrale de la théologie paulinienne. Écrivant aux Corinthiens, l'apôtre caractérise l'enseignement qu'il leur a donné en disant : « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (*1 Cor.*, 2, 2 ; cf. 1, 23 ;). Nous nous efforcerons dans ce chapitre, d'exposer la pensée de l'apôtre sur la personne, la nature et l'œuvre du Christ, laissant provisoirement de côté la question de savoir comment cette œuvre s'applique à chaque individu chrétien.

Nous avons vu, dans un chapitre précédent, ce que Paul connaît de la vie et de l'enseignement du Christ historique, nous avons vu l'autorité qu'il attribue à son enseignement. On peut dire toutefois, que le Christ qui a vécu, qui a été de lieu en lieu en Galilée, en Judée, en Samarie, n'est pas le véritable Christ de la piété de Paul. Ce Christ est en effet un Christ charnel, c'est-à-dire qu'il a vécu dans la chair, et qu'il est connaissable pour l'être charnel, tandis que le véritable Christ n'est connaissable que pour le croyant. Le vrai Christ pour Paul, est le Christ glorifié, c'est celui de qui il peut dire : « Le Seigneur c'est l'Esprit » (*II Cor.*, 3, 17 ;). Du Christ de la chair au contraire, il dit : « Si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus » (*II Cor.*, 5, 16 ;).

Membre du peuple juif (*Rom.*, 9, 5;), appartenant à la race d'Abraham, héritier des promesses faites à ce patriarche (*Gal.*, 3, 16;), né de la descendance de David (*Rom.*, 1, 3;), le Christ apparaît d'abord chez Paul comme le Messie promis à Israël et comme l'aboutissement et le couronnement de tout l'Ancien Testament. La dignité messianique du Christ est affirmée par Paul chaque fois qu'il emploie le nom de Christ. Ce mot en effet n'est pas chez lui un nom propre, c'est un nom commun qui signifie « l'oint, le Messie »¹.

Quant à sa nature, ce Messie est désigné comme le Fils de Dieu : « Lorsque vint l'accomplissement du temps, Dieu envoya son Fils pour racheter ceux qui sont sous la loi » (*Gal.*, 4, 4, 5;). Jésus est souvent appelé par Paul le Fils de Dieu (*I Thess.*, 1, 10; *Gal.*, 1, 16; 2, 20; 4, 4, 6; *I Cor.*, 1, 9; 15, 28; *II Cor.*, 1, 19; *Rom.*, 1, 3, 4, 9; 5, 10; 8, 3, 29, 32; *Col.*, 1, 13; *Eph.*, 4, 13;), et inversement Dieu est appelé le Père de notre Seigneur Jésus-Christ (*I Cor.*, 1, 3; [?] 15, 24; *II Cor.*, 1, 2; [?] 1, 3; 11, 31; *Rom.*, 1, 7; [?] 6, 4; [?] 15, 6; *Philém.*, 3; [?] *Phil.*, 1, 2; [?] *Eph.*, 1, 2; [?] 1, 3; *Col.*, 1, 3;). En disant que le Christ est le Fils de Dieu, Paul n'a certainement pas voulu exprimer par là une théorie métaphysique sur le processus par lequel Dieu a engendré le Christ. La seule chose à noter, c'est que, pour Paul, le Christ est le Fils de Dieu autrement que les hommes. L'expression qu'emploie Paul — υἱός — est la même, qu'il s'agisse du Christ, ou des hommes, mais il y a une différence qui consiste en ceci, que le Christ est fils par nature, tandis que les hommes le deviennent par adoption. Il est vrai que,

1. Il faut pourtant reconnaître que chez Paul, dans certains passages au moins, le mot Christ commence à être un nom propre.

d'après un passage de l'épître aux Romains, il semble que le Christ ne soit le Fils de Dieu qu'à partir du moment de sa résurrection, mais le sens véritable de ce passage est que c'est par la résurrection que la filialité divine du Christ est manifestée au monde¹.

Si nous essayons de préciser le sens de cette filialité divine, nous rencontrons d'abord le problème de la préexistence². Le Christ a-t-il eu une existence antérieure à sa vie terrestre, ou bien, a-t-il été créé par Dieu au moment de son entrée dans le monde? Un certain nombre de passages permettent de résoudre cette question dans le sens de la préexistence. Déjà dans l'épître aux Galates, nous trouvons quelques expressions qui paraissent l'impliquer : « Lorsque vint la plénitude du temps, dit l'apôtre, Dieu envoya son Fils » (*Gal.* 4, 4;). L'expression ἐξ ἀρχῆς ται ἦεν qu'emploie Paul indique que ce Fils existait avant le moment de son entrée dans le monde, car, s'il y avait à ce moment-là un acte spécial de création de la part de Dieu, quelque chose l'indiquerait dans la phrase de Paul. Ce passage n'implique pas sans doute la préexistence d'une manière absolument nécessaire, mais il ap-

1. Cf. *Rom.*, I, 4; L'expression dont le sens est douteux est celle-ci : τοῦ ἐρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Le sens ordinaire du verbe ἐρίζω est en effet : établir, constituer, etc. (cf. *Actes*, 2, 23; *Héb.*, 4, 7; etc.) mais il est évident ici que le Christ est Fils de Dieu avant sa résurrection puisqu'au verset 3 nous trouvons l'expression : « Son fils, né de la femme ». Pour bien comprendre ce passage, il ne faut pas séparer le mot ἐρισθέντος des mots ἐν δυνάμει. Le sens est donc que Jésus, par la résurrection, a été proclamé puissamment Fils de Dieu, alors qu'auparavant il l'était sans doute, mais dans l'abaissement et ignoré de tous. Cf. WILKE GRIMM, *Clavis*, p. 315.

2. LOBSTEIN, *La notion de la préexistence du Fils de Dieu*, Paris, 1883, pp. 23-48; PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, p. 125; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, 82

porte en sa faveur une présomption très forte. On pourrait dire presque la même chose à propos de deux autres passages de la même épître : « Jésus-Christ, dit Paul, qui s'est donné pour nos péchés... » (*Gal.*, 1, 4;). « Le Fils de Dieu qui m'a aimé, dit-il un peu plus loin, et qui s'est donné pour moi... » (*Gal.*, 2, 20;). On peut sans doute interpréter ces passages, en disant que l'amour du Christ dont ils parlent est l'amour du Christ pendant sa vie terrestre. Notre impression cependant est que tel n'est pas le sens de ces passages, car la mort du Christ pour le salut de l'humanité, apparaît dans le paulinisme comme faisant partie du plan divin arrêté longtemps à l'avance, et non comme déterminée seulement par l'amour que le Christ éprouve pour les hommes pendant son ministère terrestre. La première épître aux Corinthiens nous fournit une affirmation indirecte, mais très précise, de la préexistence. Il est question des Israélites au désert. Partant du fait que d'après les récits de l'Ancien Testament, Dieu leur a donné miraculeusement à boire en frappant le rocher (*Exod.*, 17, 6;), il dit : « Tous ont bu du breuvage spirituel, car ils ont bu l'eau venue du rocher spirituel qui les accompagnait, or ce rocher était le Christ » (*I Cor.*, 10, 4;). Nous n'avons pas à nous préoccuper ici de la manière dont Paul se représente les événements dont il parle; ce qui nous intéresse, c'est que pour lui, non seulement le Christ existe avant sa venue sur la terre, mais encore joue un rôle dans l'histoire d'Israël¹.

Dans la deuxième épître aux Corinthiens, l'apôtre parle à ses lecteurs du Christ « qui pour eux s'est fait pauvre,

1. Il y a là une idée analogue à la conception johannique qui fait du Christ le *malcak* de Yahveh (*Jean*, 8, 56;).

étant riche, afin que par sa pauvreté ils soient rendus riches » (II *Cor.*, 8, 9;). La question qui se pose est de savoir quelle est la pauvreté du Christ dont il est ici question. Feine¹ rapproche ce verset du passage *Math.*, 8, 20 : où Jésus déclare que les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des nids, mais que le Fils de l'homme n'a pas un lieu où reposer sa tête. Il indique par là que dans notre passage, Paul pense à la pauvreté matérielle du Christ pendant son ministère. Cette interprétation, comme le rapprochement qui doit la légitimer, nous paraît inadmissible. Il ne peut être, à notre avis, question ici de la pauvreté physique. La pauvreté et la richesse dont il s'agit sont certainement de même nature. Or Jésus n'a jamais été riche matériellement, et jamais il n'a enrichi personne de cette richesse-là. Il faut donc exclure toute interprétation littérale et entendre les termes de pauvreté et de richesse au sens figuré : il est certainement question ici de l'état d'abaissement dans lequel Jésus a passé sa vie terrestre, et des richesses spirituelles que par là il donne à ses disciples. Par suite, les mots *πρὸ ὧν* ne peuvent se rapporter qu'à une période antérieure à la vie terrestre du Christ, ce qui implique nécessairement l'idée de la préexistence².

Dans l'épître aux Romains, il n'y a pas d'affirmation directe de la préexistence, mais deux passages impliquent cette idée. « Ce qui était impossible à la Loi, dit l'apôtre, Dieu l'a accompli en envoyant son Fils » (*Rom.*, 8, 3;), et un peu plus loin il ajoute : « Dieu n'a pas épargné son Fils, mais il l'a livré pour nous tous » (*Rom.*, 8, 32;). Le

1. *Jesus Christus und Paulus*, p. 295.

2. PELEIDERER, *Der Paulinismus*, 127; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, 87.

passage christologique de l'épître aux Philippiens est très précis sur la préexistence : Paul dit que Jésus « existant en forme de Dieu, s'est abaissé et a pris la forme de serviteur » (*Phil.*, 2, 6-7;). Nous aurons l'occasion de revenir sur ce développement, bornons-nous pour le moment à constater qu'il constitue une affirmation très nette de la préexistence¹.

Les deux notions de filialité divine et de préexistence que nous venons de rencontrer chez Paul, indiquent l'une et l'autre qu'il y a entre Dieu et le Christ un rapport particulier, différent de celui qui existe entre Dieu et les autres hommes. Cette même idée peut revêtir une autre forme : l'affirmation qu'il y a en Christ quelque chose de divin. C'est là un point auquel il convient de nous arrêter. L'idée qu'il y a quelque chose d'unique en Christ, résulte du parallèle entre Adam et Jésus-Christ. Il n'est sans doute question dans le développement *Rom.*, 5⁴, que de l'obéissance du Christ, et non de son essence, mais pour que le Christ ait pu obéir et briser par là la puissance du péché, il faut qu'il n'ait pas été lui-même soumis à sa loi, en d'autres termes, il faut qu'il ait été un être différent des autres hommes. Un autre passage de la même épître semblerait au premier abord devoir résoudre d'une manière très simple le problème des rapports de Dieu et du Christ. Parlant des Israélites, l'apôtre dit que c'est de leur race que le Christ est né quant à la chair, et il fait suivre la mention du Christ de cette doxologie :

1. L'épître aux Colossiens appelle le Christ : le premier né de toute la création, et dit que c'est en lui que tout a été créé sur la terre et dans les cieux (*Col.*, I, 15-16;).

2. Nous laissons de côté le développement de l'épître aux Corinthiens où rien n'indique que le Christ est l'homme céleste avant plutôt qu'après son ministère.

« Dieu béni au-dessus de tout pour l'éternité » (ἐὺ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, *Rom.*, 9, 5;). Si l'on prenait ce passage au pied de la lettre, le rapport entre le Christ et Dieu serait un rapport d'identité. Mais cette interprétation ne nous paraît pas être légitime. Si Paul avait enseigné, au sens strict du mot, la divinité de Jésus-Christ, il serait, pour ne pas dire davantage, étrange qu'il l'ait fait seulement dans une phrase incidente¹. De plus, le mot θεὸς n'a pas pour Paul le sens strict et précis qu'il a pour nous. « Il y a, écrit quelque part l'apôtre, des êtres que l'on appelle dieux, soit au ciel, soit sur la terre, comme il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs (εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί); mais pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père » (*I Cor.*, 8, 5. 6;). Pour Paul, Christ est un de ces êtres qui méritent le nom de Dieu, mais cela ne veut pas dire qu'il soit Dieu au sens qu'aurait pour nous cette formule. La deuxième épître aux Corinthiens nous fournira peut-être, sur le rapport entre Christ et Dieu, quelques indications plus précises. « Christ, dit l'apôtre, est l'image de Dieu » (*II Cor.*, 4, 4;). Il faut très certainement entendre par là qu'il est comme un reflet de l'essence divine²; mais il ne faut pas trop presser le sens de cette expression, et oublier que pour Paul l'homme aussi est « l'image de Dieu » (*I Cor.*, 11, 7;).

1. Un certain nombre de critiques suppriment la question en rayant tout simplement le verset 5 ou quelques mots de ce verset : Tels sont BALJON, KRÜGER, HAERSTRA, MICHELSEN, VAN MANEN, etc. (cf. CLEMEN, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe*, Goettingue, 1894, p. 88). — Sur ce passage, voir H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 92, n. 3. Le R. P. DURAND, *La divinité de Jésus-Christ dans saint Paul* (*Revue Biblique internationale*, 1903), voit dans ce passage l'idée très nette de la divinité de Jésus; GÜNTHER, *Zur Exegese von Rom.*, 9, 5; (*Studien und Kritiken*, 1900) croit que θεὸς ici se rapporte à Dieu.

2. Cf. *Hebr.*, 1, 3;

Remarquons d'ailleurs qu'on rencontre aussi chez Paul l'idée que Dieu, par Christ, est présent dans le croyant, si bien que nous sommes conduits à cette conclusion, que Christ, en qui Dieu est présent, vient sur la terre pour que tous les hommes aient Dieu habitant en eux, Fils de Dieu, il vient sur la terre afin que les croyants deviennent, eux aussi, enfants de Dieu. Christ apparaît ainsi comme le type de l'homme normal. Paul l'appelle l'homme céleste (*I Cor.*, 15, 48;), et l'oppose à Adam, type de l'humanité pécheresse (*Rom.*, 5, 17:). Dans sa préexistence, Jésus possède comme facteurs constitutifs de son essence les biens spirituels que par son ministère il procure aux siens (*II Cor.*, 8, 9;).

Nous trouvons dans l'épître aux Philippiciens, des idées d'un caractère métaphysique beaucoup plus accentué. Christ, d'après cette épître, préexiste en forme de Dieu (*ἐν μορφῇ θεοῦ*), c'est-à-dire qu'il est un être, non pas identique, mais semblable et égal à Dieu. Paul déclare en effet qu'il n'a pas regardé comme une proie (*ῥαπαρισμὸν*) le fait d'être égal à Dieu, ce qui veut dire qu'il n'a pas voulu jouir de cette égalité en égoïste, mais il s'est abaissé, il s'est vidé (*ἐκένωσεν*), dit même l'apôtre, et a pris la forme d'un serviteur; il est ainsi devenu semblable à l'homme (*Phil.*, 2, 6; ss.). Le Christ renonce donc aux privilèges dont il jouissait par sa nature, et ne les reprend que lorsque, par son humiliation et son abaissement, il a pu racheter les hommes. L'idée fondamentale de ce passage est la même que nous avons rencontrée dans la seconde épître aux Corinthiens, l'expression seule diffère.

1. L'Épître aux Colossiens appelle Christ « l'image du Dieu invisible » (*I*, 15;). Elle dit qu'en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (*Col.*, 2, 3;), et enfin que tout le plérôme de la divinité habitait corporellement en lui (2, 9;).

Il est un côté de la christologie paulinienne dont nous ne nous sommes pas encore occupés, c'est celui par lequel le Christ est en contact avec l'humanité. Paul n'affirme nulle part l'humanité du Christ¹. Cela tient seulement à ce que cette humanité n'était pas mise en doute par les chrétiens auxquels il écrivait, mais indirectement Paul affirme que Jésus-Christ est un homme, en le proclamant membre du peuple juif, descendant d'Adam, d'Abraham et de David. Il en est de même de l'expression « né de la femme » qu'emploie l'apôtre (*Gal.*, 4, 4;). Quelques exégètes ont, il est vrai, voulu trouver dans ce passage un témoignage en faveur du dogme de la naissance surnaturelle. Cette manière de voir ne nous paraît pas acceptable. Non seulement Paul s'attache dans ce passage à mettre en lumière, non pas ce qui relève le Christ, mais ce qui l'abaisse, mais encore ces mots « né de la femme » forment dans l'Ancien Testament une expression employée couramment pour désigner l'homme². De plus, cette expression se trouve dans l'évangile de Luc à propos de Jean-Baptiste (*Luc.*, 7, 28;), sans qu'il soit venu à l'esprit de personne d'y voir une indication en faveur de la naissance surnaturelle du précurseur. Le Christ est donc, d'après Paul, un homme né comme les autres hommes, soumis aux mêmes nécessités qu'eux. Il y a cependant quelque chose qui le distingue complètement des autres hommes, c'est son absolue sainteté; Paul relève à plusieurs reprises ce fait que le Christ est le modèle de l'humanité, il affirme qu'il a été obéissant à Dieu en toutes choses (*Rom.*, 5, 17. 19; *Phil.*, 2, 8;). Il

1. L'humanité du Christ résulte indirectement du parallèle entre Adam et Jésus-Christ.

2. Cf. *Job.*, 11, 3 (LXX). 12 (LXX); 14, 1; 15, 14. 25, 4;.

n'y a là sans doute rien qu'une différence d'ordre moral, mais, pour qui a présents à l'esprit les principes de la doctrine paulinienne du péché, il est évident que cette différence morale implique une différence de nature. Puisque la chair depuis la transgression d'Adam est devenue le principe du péché, et que le Christ a vécu *κατὰ σάρκα*, il faut que sa chair ne soit pas de tous points identique à celle de l'homme. C'est ce que Paul exprime en disant que Dieu a envoyé son Fils dans une chair semblable à la chair du péché (*ἐν ὁμοιωσει σαρκὸς ἁμαρτίας, Rom., 8 3*). Essayons de définir la nature de cette différence : sa cause n'est évidemment pas autre que le fait de la sainteté parfaite du Christ, la chair du Christ ne diffère donc de celle des autres hommes qu'en tant qu'elle n'est pas cause du péché. Or, nous l'avons vu, la chair n'est la cause du péché, que parce qu'à la suite de son idolâtrie, le premier homme a été abandonné par Dieu aux directions de sa chair. Pour concevoir une chair exempte de péché, il suffit d'imaginer un être que Dieu n'ait pas abandonné, en sorte que les mouvements et les passions de la chair soient contrôlés par l'esprit; tel est le cas du Christ¹.

En résumé, le Christ nous apparaît comme le type de l'homme normal, saint, parfaitement obéissant à Dieu, et par suite vivant en communion avec lui, au lieu d'être abandonné par lui. Mais en même temps, le Christ n'est pas un homme qui a pu, soit par lui-même, soit avec l'aide de Dieu, réaliser l'homme idéal, car il y a sur l'humanité une loi de péché que l'homme ne peut secouer. Bien qu'ayant pris rang dans l'humanité, le Christ est un être céleste : comme tel, il préexiste en possession de tous les biens spirituels qui auraient dû être le partage

1. H. HOTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 69.

d'une humanité normale, et si, de l'existence céleste, il s'abaisse à l'existence terrestre, c'est pour faire profiter les hommes ses frères, des biens dont ils sont privés par le péché. Le fait que le Christ est ainsi l'homme normal, a pour conséquence immédiate de faire de lui la plus haute autorité morale. Alors que, d'une manière générale, le Christ glorifié seul joue un rôle dans la piété de Paul, le Christ terrestre lui sert de modèle, et les paroles qu'il a prononcées sont des règles infaillibles de conduite. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point, quand nous nous occuperons de la morale de Paul.

De la personne de Jésus-Christ, passons maintenant à son œuvre. Ce qui intéresse avant tout l'apôtre, c'est que le Christ est mort et qu'il est ressuscité, ou plutôt, que Dieu l'a ressuscité. C'est là le point central sur lequel repose tout son système théologique. D'une manière générale, on peut dire que pour Paul, c'est par Christ et en Christ que se fait la rédemption de l'humanité. « Aucun homme n'est justifié, déclare Paul aux Galates, si ce n'est par la foi en Jésus-Christ » (*Gal.*, 2, 16:). « L'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût donnée à ceux qui croient par la foi en Jésus-Christ » (*Gal.*, 3, 22:); et enfin, « Dieu a envoyé son Fils afin de racheter ceux qui sont sous la loi » (*Gal.*, 4, 4-5:). Aux Corinthiens, il écrit de même : « Vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ, et par l'esprit de notre Père » (*I Cor.*, 6, 11:); « En Christ, tous reçoivent la vie » (*I Cor.*, 15, 22; cf., 15, 57:). Dans la seconde épître aux Corinthiens, il parle de l'œuvre de la réconciliation que Dieu a opérée par Jésus-Christ (*II Cor.*, 5, 18:). Aux Romains, il dit que c'est par la foi en Jésus-Christ que nous obtenons la paix avec Dieu, et un libre accès auprès du Père (*Rom.*, 5, 22: 5, 12:); il exprime la

même idée sous une forme un peu différente, en disant que la vie éternelle est un don que Dieu fait à l'homme par Jésus-Christ notre Seigneur » (*Rom.*, 6, 23;) ¹.

C'est donc par l'œuvre du Christ que Dieu fait grâce à l'homme, mais il convient de serrer de plus près la question, et de nous demander ce qui, dans l'œuvre du Christ, obtient à l'homme la grâce de Dieu. Pour qui connaît, si superficiellement que ce soit, la théologie de Paul, la réponse à cette question ne saurait être douteuse. Ce qui est fécond et vivifiant dans l'œuvre du Christ, c'est sa mort. Ce qui le prouve déjà d'une manière saisissante, c'est la place, pour ainsi dire matérielle, que la croix occupe dans les épîtres et dans la prédication de notre apôtre. Nous savons que sa prédication orale consistait surtout à dépeindre devant ses auditeurs la crucifixion du Christ, sous des couleurs si vives qu'ils pouvaient s'imaginer y assister eux-mêmes (*Gal.*, 3, 1:). Il combat la justification par la circoncision, afin que le scandale, c'est-à-dire que la puissance de la croix, ne soit pas diminuée (*Gal.*, 5, 11; cf. 6, 12; *I Cor.*, 1, 17;). Si la croix est en effet un scandale pour les Juifs et une folie pour les Grecs, pour ceux qui sont sauvés, elle est la sagesse et la puissance de Dieu (*I Cor.*, 1, 18. 23:). Aussi l'apôtre ne veut-il se glorifier en rien, sinon en la croix de notre Seigneur Jésus-Christ (*Gal.*, 6, 14:). Il va plus loin, même jusqu'à écrire aux Corinthiens qu'il n'a rien voulu savoir parmi eux que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (*I Cor.*, 2, 2:), aussi dans l'épître aux Philippiens, parlant des ennemis de la vérité chrétienne, il ne les appelle pas les ennemis du

1. L'épître aux Colossiens dit qu'en Christ nous avons la rédemption, la rémission des péchés (1, 14:). L'épître aux Ephésiens dit que tout est renouvelé en lui (1, 10:), qu'en Christ nous avons libre accès auprès du Père (2, 18; 3, 12:), et qu'en lui Dieu fait grâce aux hommes (4, 32:).

Christ, mais les ennemis de la croix du Christ (*Phil.*, 3, 18;).

L'idée de l'efficacité de la mort du Christ est une des idées fondamentales du paulinisme. Dans l'épître aux Thessaloniciens, Paul parle du Christ qui est mort pour que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions avec lui (*I Thess.*, 5, 10:). Dans l'épître aux Galates, il dit que Jésus-Christ s'est donné pour nos péchés, afin de nous arracher au mauvais siècle à venir (*Gal.*, 1. 4:). Dans la première épître aux Corinthiens, il donne comme un des points essentiels de la doctrine chrétienne, que Jésus est mort pour nos péchés (*I Cor.*, 15, 3:). Dans l'épître aux Romains, il dit que Christ a été livré pour nos offenses (*Rom.*, 4, 25:), et que lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils (*Rom.*, 5, 10:)¹.

Dans un certain nombre des passages que nous venons de citer, et dans quelques autres, on aperçoit une idée qui peut contribuer à nous expliquer comment Paul conçoit l'efficacité de la mort du Christ, c'est l'idée de la substitution pour la souffrance, c'est-à-dire pour le châtiment ou plutôt de la souffrance subie dans l'intérêt de l'humanité. Une expression de la première épître aux Corinthiens doit être relevée : « Christ, notre Pâque a été sacrifié », dit l'apôtre (*I Cor.*, 5, 7:). Il y a là une assimilation du sacrifice du Christ au sacrifice lévitique, que l'on ne saurait complètement négliger, mais à laquelle il faut cependant se garder d'attribuer trop d'importance. L'assimilation est faite d'une manière seulement incidente,

1. Paul essaye de prouver l'efficacité de la mort du Christ en raisonnant par l'absurde. « Si, dit-il, on pouvait être justifié par la loi, Christ serait mort en vain » (*Gal.*, 2, 21:); conclusion qu'il repousse naturellement.

et il est bien difficile de dire si elle n'existe pas dans les mots plus que dans la pensée. Il est certain que lorsque Paul engage les Corinthiens à célébrer la Pâque avec du nouveau levain, il parle d'une manière figurée. N'est-il pas dès lors possible que l'idée du Christ agneau pascal, qui continue cette image, ne soit pas autre chose, elle aussi, qu'une simple image? Il faut donc se garder de trop presser ce texte.

Ce qui tendrait à confirmer l'indication qu'il contient, c'est que parfois on trouve appliqué au Christ le terme de propitiation (ἱλαστήριον כַּפָּרִית)¹, qui est emprunté au rituel du sacrifice lévitique. « Christ, dit Paul, que Dieu a établi pour les croyants comme moyen d'expiation, par son sang pour la manifestation de la justice » (*Rom.*, 3. 25;). L'assimilation du sacrifice du Christ à un sacrifice de l'ancienne alliance est ici bien plus solidement établie. Étant données certaines indications contenues dans des textes que nous verrons un peu plus loin, nous pouvons dire que Paul conçoit d'une manière générale ce sacrifice comme un châtiment, la mort tombant sur un animal au lieu de tomber sur l'homme coupable. Appliquons cette idée au sacrifice du Christ; il en résulte que la mort tombe sur le Christ au lieu de tomber sur l'homme coupable; en d'autres termes, la souffrance du Christ serait l'expiation du péché de l'homme.

Poursuivons l'étude de cette idée : nous trouvons dans l'épître aux Galates un passage d'une netteté parfaite. « Christ, dit Paul, nous a rachetés de la malédiction de la

1. DEISSMANN *ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ* (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1903, pp. 193 ss.).

loi, étant devenu malédiction à notre place » (*Gal.*, 3, 13 :)¹.

De ce passage, il faut en rapprocher un autre : « Celui qui ne connaissait pas le péché, écrit Paul dans la seconde épître aux Corinthiens, Dieu l'a fait malédiction pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (*II Cor.*, 5, 21 :). Ce que Paul veut dire par là, ce n'est pas que le Christ qui ne connaissait pas le péché est devenu pécheur pour sauver les hommes, mais que Dieu l'a traité, lui saint, comme un pécheur, pour sauver les pécheurs.

C'est cette idée que contient aussi le passage important de l'épître aux Romains dont nous avons déjà cité un fragment. « Dieu a envoyé son Fils dans une chair semblable à la chair du péché, et à cause du péché, a condamné le péché dans la chair » (ὁ θεὸς τὸν ἕναυτος υἱὸν ὑπέμειλεν ἐν ὁμοιωματι σαρκὸς ἀμαρτίας καὶ περὶ ἀμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, *Rom.*, 8, 3 :). Le texte de Paul est quelque peu obscur, essayons d'en bien saisir le sens. Cette chair dans laquelle Dieu condamne le péché, c'est évidemment la chair du Christ, ce n'est pas une chair de péché, mais seulement une chair semblable à la chair du péché. Il faut que virtuellement Christ porte en sa chair le péché de l'homme, pour que ce péché puisse être condamné. Le Christ se substitue donc à l'homme pour porter les conséquences du péché. Un passage de la deuxième épître aux Corinthiens nous explique comment une telle substitution est possible. « Si un est mort pour tous, dit l'apôtre, tous sont morts » (*II Cor.*, 5, 15 :). Il y a donc un phénomène de solidarité, grâce auquel celui qui

1. Nous croyons devoir traduire ὑπὲρ ἡμῶν par « à notre place » ; par analogie avec *I Cor.*, 15, 29 ; *II Cor.*, 5, 2 ; *Rom.*, 8, 26. 27. 9, 3.

subit le châtement et celui pour lequel le châtement est subi, ne forment plus qu'un seul être, en sorte que ce qui est vrai du groupe, l'est de tous ses membres.

Maintenant que nous avons vu sur cette question les grandes lignes de la pensée de l'apôtre, confirmons les résultats de notre étude en examinant brièvement quelques passages des épîtres. « Jésus-Christ, écrit Paul aux Thessaloniciens, est mort pour nous » (I *Thess.*, 5, 10 :)¹. Aux Galates, il écrit que Jésus-Christ s'est donné pour nos péchés, afin de nous arracher au mauvais siècle à venir, selon la volonté de Dieu notre Père (*Gal.*, 1, 4 :)². Dans la première épître aux Corinthiens, voulant résumer ce qu'il considère comme essentiel dans l'enseignement chrétien qu'il a reçu lui-même, et transmis à ses disciples, il dit : « Je vous ai enseigné d'abord que Christ est mort pour nos péchés » (I *Cor.*, 15, 3 :). Il n'y a pas seulement là une conséquence générale, mais aussi le but même de la mort de Jésus. Le Christ meurt, d'après Paul, pour arracher tel et tel individu humain à la mort. Parlant des faibles dans la foi, Paul dit : « Un frère pour lequel Christ est mort » (I *Cor.*, 8, 11 ; *Rom.* 14, 15 :)³. L'épître aux Romains fait, elle aussi, une grande place à la mort expiatoire du Christ. « Christ a été livré pour nos péchés », y lit-on (*Rom.*, 4, 25 :). « Lorsque nous étions encore pécheurs, Christ est mort pour nous » (*Rom.*, 5, 8 : cf. 5, 6 ;) « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous » (*Rom.*, 8, 32 :). Ainsi d'après Paul, le Christ

1. περί (N. B...), ὑπέρ (A. D. E...).

2. περί (N. A. D. E...), ὑπέρ (B...).

3. Il y a là une idée analogue à celle que Pascal a développée dans le Mystère de Jésus : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telle goutte de sang pour toi » (éd. HAVET, II, p. 208).

meurt pour les pécheurs, sa mort est une expiation substitutive des péchés de l'humanité.

Si Paul enseigne l'efficacité de la mort du Christ, ce serait se faire une idée très incomplète de son système, que d'imaginer que la mort du Christ seule à l'exclusion de la résurrection, y joue un rôle. Étant donnée l'importance capitale que la foi à la résurrection du Christ a eue dans la genèse du christianisme de Paul, il serait bien surprenant que cette résurrection n'eût pas d'autre raison d'être, que de donner une preuve éclatante de la mission divine du Christ. Nous voyons en effet que Paul attribue à la résurrection du Christ une portée plus générale, celle d'un don de vie aux croyants. Nous n'avons pas à rechercher ici comment cette idée peut se concilier avec celle de la Rédemption par la mort du Christ, car cette question sera examinée d'une manière plus utile quand nous nous occuperons de la sotériologie paulinienne.

On voit l'importance de la résurrection pour Paul, dans ce fait que dans le résumé de son enseignement qu'il donne aux Corinthiens, à côté de la mort et de l'ensevelissement du Christ, il mentionne sa résurrection au troisième jour, et ses diverses apparitions (I *Cor.*, 15, 4 : ss.). Dans le même chapitre, il déclare que si Christ n'est pas ressuscité, sa prédication est vaine et la foi chrétienne vaine (I *Cor.*, 15, 14. 17;). De même, dans l'épître aux Romains, il dit du Christ qu'il est ressuscité pour notre justification (*Rom.*, 4, 25;) : « Qui condamnera les élus de Dieu, dit encore l'apôtre? Christ est celui qui est mort et qui, de plus est ressuscité » (*Rom.*, 8, 34;). La résurrection a pour effet de faire du Christ « le Seigneur des vivants et des morts » (*Rom.*, 14, 9;). Elle est d'autre part le gage le plus certain que nous puissions avoir de notre propre résurrection, parce que par l'union mys-

tique avec le Christ, nous devenons participants à sa vie.

Il semble par là que la résurrection du Christ nous conduise plus loin que sa mort. « Si, dit l'apôtre, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, étant réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie » (*Rom.* 5, 10;). « Nous portons partout dans notre corps la mort de Jésus, dit-il encore, afin que sa vie aussi soit manifestée dans notre corps » (*II Cor.* 4, 10;). « Il a été crucifié à cause de la faiblesse, écrit-il dans la même épître, mais il vit par la puissance de Dieu : nous de même nous sommes faibles en lui, mais nous vivrons avec lui par la puissance de Dieu » (*II Cor.* 13, 4;).

Dans l'épître aux Romains, Paul dit : « Si l'esprit de celui qui a éveillé Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a éveillé le Christ d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels, par son esprit qui habite en vous » (*Rom.* 8, 11;): dans l'épître aux Philippiciens, l'apôtre parle d'« expérimenter la puissance de la résurrection du Christ et de la communion avec ses souffrances » (*Phil.* 3, 10;). D'une manière un peu différente, la résurrection du Christ est conçue par Paul comme un gage matériel de la résurrection corporelle des croyants, au moins dans cette période de la pensée de Paul qui est marquée par la première épître aux Corinthiens : « Dieu, dit l'apôtre, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance » (*I Cor.* 6, 14; cf. *I Cor.* 15;). On peut résumer la pensée de Paul en disant que pour lui, en ressuscitant le Christ, Dieu donne la vie au monde.

Une autre conséquence de la mort et de la résurrection du Christ, c'est l'abolition de la loi. Pour Paul, le croyant uni à Christ est, comme lui, mort à la loi.

« Christ est la fin de la loi », dit-il (*Rom.*, 10, 4); ailleurs, il réduit le rôle de la loi à celui d'un pédagogue qui conduit au Christ (*Gal.*, 3, 24;)¹. Nous aurons encore l'occasion de revenir sur ce point.

De même que la pensée de Paul s'attache à Christ avant le moment de sa venue sur la terre, de même, et à bien plus forte raison, elle s'attache aussi à lui après sa résurrection, dans ce qu'on pourrait appeler sa postexistence. Le Christ postexistant intéresse Paul pour une double raison : d'abord, parce que le croyant vit dans une communion étroite avec le Seigneur, c'est-à-dire avec le Christ ressuscité et glorifié. et aussi parce que le retour glorieux du Christ, la parousie, marquera la fin des temps et l'achèvement de l'œuvre messianique.

Voyons d'abord la première de ces deux idées. Le croyant est mystiquement uni au Christ. En commençant par ce qu'il y a de plus simple, la première preuve que nous donnerons de cette union sera tirée des formules solennelles d'adjuration et d'attestation que Paul emploie fréquemment, et dans lesquelles intervient le nom du Christ : « Nous vous exhortons », ou bien « je vous adjure, au nom du Seigneur Jésus » écrit-il aux Thessaloniens ou aux Corinthiens (*I Thess.*, 4, 1; 5, 27; *I Cor.*, 1, 10;). « La vérité du Christ est en moi », dit-il aux Corinthiens (*II Cor.*, 11, 10;). Aux Romains, il écrit : « Je dis la vérité en Christ, je ne mens pas » (*Rom.*, 9, 11). « Je vous exhorte au nom du Seigneur Jésus » (*Rom.*, 15, 30;). « Je suis persuadé en Christ » (*Rom.*, 11, 11;). Aux Philippiens, il dit : « S'il y a quelque consolation en Christ » (*Phil.*, 2, 1;). Pour qui connaît la

1. Il faut remarquer que l'idée de pédagogue n'implique pas pour Paul celle d'éducation. La loi pour lui ne prépare pas l'humanité à la venue du Christ mais domine seulement sur elle jusqu'à cette œuvre.

personnalité de l'apôtre, il ne saurait y avoir de doute. Ce ne sont pas là des phrases vaines ou des formules creuses, mais si l'apôtre, quand il veut ainsi solennellement affirmer la vérité de ce qu'il dit, fait appel au témoignage du Christ, c'est que le Christ était pour lui le compagnon de toute sa vie, le confident de tous les instants, le témoin des moindres pensées. En d'autres termes, Paul a réalisé l'union mystique avec le Christ dans sa piété personnelle, avant de la formuler dans sa théologie.

Une autre preuve de la place faite au Christ dans la piété individuelle, c'est que l'apôtre en appelle sans cesse à la grâce du Christ. Qu'on lise les salutations des épîtres¹, dans la plupart d'entre elles, Paul exprime le vœu que la grâce du Christ soit avec ses lecteurs. La grâce du Christ, c'est-à-dire son action directe et personnelle, joue un grand rôle dans la piété du chrétien. Rappelons aussi ce que nous avons déjà dit, que l'apôtre est absolument convaincu qu'il a été appelé à être apôtre par Jésus-Christ lui-même, c'est-à-dire par le Christ glorifié (*Gal.*, 1, 1 ss. ; *I Cor.*, 1, 1. 17; 4, 1 ; *II Cor.*, 1, 1 ; *Rom.*, 1, 1 ; 15, 16 ; etc.). De même, l'apôtre écrit aux Romains qu'ils sont les élus de Jésus-Christ (*Rom.*, 1, 6 ;).

1. Voici quelles sont les différentes salutations dans les épîtres pauliennes :

1^o SALUTATIONS INITIALES : Grâce et paix de la part de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ (*Gal.*, 1, 3 ; *I Cor.*, 1, 3 ; *II Cor.*, 1, 2 ; *Rom.*, 1, 7 ; *Philip.*, 1, 2 ; *Phm.*, 3 ; *Ephés.*, 1, 2 ;). La grâce et la paix vous soient données (*I Thess.*, 1, 1 ;). La grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu le Père (*Coloss.*, 1, 2 ;).

2^o SALUTATIONS FINALES : La Grâce du Christ (*I Thess.*, 5, 28 ; *Gal.*, 6, 18 ; *I Cor.*, 16, 24 ; *II Cor.*, 13, 13 ; (en plus ici l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit). *Rom.*, 16, 20 ; *Philip.*, 4, 23 ; *Phm.*, 25 ;). La grâce (*Col.*, 4, 18 ; *Eph.*, 6, 24 ;). La bénédiction de Dieu (*Rom.*, 15, 13 ; 33 ;). La grâce de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ (*Eph.*, 6, 23 ;).

Une expression dont Paul se sert fréquemment et qu'il a comme forgée lui-même, nous permet de nous rendre compte du rapport intime que l'apôtre statue entre le croyant et le Christ. Nous voulons parler de l'expression ἐν Χριστῷ ou ἐν κυρίῳ, qui ne se trouve pas moins de 99 fois dans les épîtres certainement authentiques¹. Deissmann a montré que cet ἐν, relativement rare dans le grec classique, ne pouvait être regardé comme une simple traduction du כִּי hébreu, qui a un sens extrêmement vague, mais que cette forme ἐν Χριστῷ constitue une expression de prédilection de la langue religieuse de l'apôtre, et qu'en l'employant, il a créé un terme technique destiné à exprimer une idée qui lui est propre²; cette idée est celle d'un rapport direct entre le croyant et le Christ, ce rapport étant conçu comme local. Le Christ glorifié, pour Paul, est identique à l'Esprit, et l'Esprit est comme l'atmosphère dans laquelle vit le croyant³. Deissmann conclut ainsi son étude : La formule ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ caractérise le rapport du chrétien avec Jésus-Christ comme une existence locale dans le Christ pneumatique. On peut se représenter ce rapport, lequel n'a d'analogue dans aucun rapport d'homme à homme, par analogie avec l'idée de l'existence dans un élément spirituel conçu comme une atmosphère qui est à la base des expressions ἐν θεῷ, ἐν πνεύματι⁴. L'existence

1. 152 fois en y ajoutant *l'eph. Col.* ; 164 fois en ajoutant *Pastor.* et *II Thess.* En dehors des écrits pauliniens, on ne la trouve que 8 fois dans les *Actes* et dans *I Pier.*, c'est-à-dire dans des écrits qui ont très certainement subi l'influence du paulinisme. Nous empruntons ces chiffres à l'excellent travail de DEISSMANN (*Die neuestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892, pp. 1, 2).

2. DEISSMANN, *ouv. cité*, p. 70.

3. *Ouv. cité*, p. 80, 81 ; cf. p. 91.

4. *Ouv. cité*, pp. 97, 98.

d'un rapport extrêmement étroit entre le croyant et le Christ ressort, on le voit, de l'étude de la formule paulinienne ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Paul exprime d'une manière imagée cette union étroite entre les croyants et le Christ, en disant que les croyants sont les membres du Christ : « Vos corps, écrit Paul aux Corinthiens, sont les membres du Christ » (I Cor., 6, 15; cf., 12, 27;). « Tous, nous ne sommes qu'un corps en Christ », écrit-il aux Romains (Rom., 12, 5;), et il a soin de bien expliquer sa pensée : « Il y a plusieurs membres, mais ces membres forment un seul corps; il en est de même, dit-il, de Christ : nous avons tous été baptisés d'un même Esprit pour ne former qu'un seul corps, soit Grecs, soit esclaves, soit libres » (I Cor., 12, 12;); ce corps a un chef qui est Christ. Le croyant dépend de lui et lui à son tour dépend de Dieu (I Cor., 8, 6; 11, 3;). Le croyant ne vit donc plus pour lui-même, mais pour le Christ et pour ses frères (Rom., 14, 7;). Il n'y a plus de différences entre les hommes (I Cor., 7, 22; cf., 12, 5;). Paul va même jusqu'à proclamer l'abolition de différences qui semblent fondées sur la nature même des choses. « Vous avez été baptisés en Christ, dit-il, vous avez revêtu Christ, il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme; tous vous êtes un en Christ-Jésus » (Gal., 3, 27-28;).

Si nous voulons nous efforcer de saisir la nature de l'union du Christ et du croyant, nous rencontrons d'abord une idée importante, c'est que le croyant possède en lui l'Esprit du Christ. « Dieu, écrit Paul aux Galates, a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie Abba, c'est-à-dire Père ! » (Gal., 4, 6;). Dans la première épître aux Corinthiens, Paul appuie sa prétention à juger de

tout en disant : « L'homme pneumatique juge tout et n'est jugé par rien, nous avons l'Esprit du Christ » (I *Cor.*, 2, 15. 16;). Dans la même épître, il déclare que nul ne peut dire que Jésus est le Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit de Dieu (I *Cor.*, 12, 3;). Dans la seconde épître aux Corinthiens, il dit que Dieu nous a oints, qu'il a mis son sceau sur nous et nous a donné le gage de son Esprit (II *Cor.*, 1, 21;), et il motive par la possession de l'Esprit la liberté des enfants de Dieu (II *Cor.*, 3, 17;).

Cette possession de l'Esprit n'est pas seulement, si on peut s'exprimer ainsi, un épiphénomène de la vie religieuse, elle est la condition essentielle sans laquelle on ne peut appartenir au Christ. « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, écrit l'apôtre aux Romains, il ne lui appartient pas » (*Rom.*, 8, 9;)¹. Il n'est pas facile de définir avec une extrême précision, ce qu'est pour Paul cet Esprit qui est donné au croyant; aussi bien cette question n'a-t-elle pas ici d'importance capitale. Cet Esprit est appelé tantôt l'Esprit de Dieu (I *Cor.*, 12, 3;), tantôt, et c'est de beaucoup le cas le plus fréquent, l'Esprit du Christ (*Gal.*, 4, 6; I *Cor.*, 2, 16; *Rom.*, 8, 9;); il arrive même à Paul d'identifier complètement le Christ et l'Esprit. « Le Seigneur, dit-il, c'est l'Esprit » (II *Cor.*, 3, 17;). L'Esprit est donc quelque chose de la réalité même du Christ, par lui le Christ est réellement présent dans le cœur des croyants. Le fait que l'Esprit est aussi appelé l'Esprit de Dieu n'est pas une objection à cette manière de voir, le rôle de Dieu ici, consistant uniquement en ceci, que c'est lui qui donne dans le cœur du croyant l'Esprit du Christ (*Gal.*, 4, 6; II *Cor.*, 1, 21;)², conformément au principe

1. Sur ce point, voir l'ouvrage déjà cité de GÜNKEL, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*.

2. L'idée du corps pneumatique du Christ ressuscité rendait facile à

général de la théologie paulinienne, que c'est de Dieu que vient toute réalité.

Mais l'idée de l'Esprit, quelque importante qu'elle soit, ne nous permet pas encore de pénétrer jusqu'au fond de la pensée paulinienne. Paul conçoit qu'il y a entre le croyant et le Christ, pénétration réciproque, c'est ce qu'exprime l'idée de l'union mystique.

La mort du Christ a pour effet d'unir étroitement le croyant au Seigneur (I *Thess.*, 5, 10;). L'union mystique nous apparaît ainsi comme une conséquence directement nécessaire de la manière dont Paul conçoit la mort du Christ. Celle-ci ne peut avoir d'efficacité pour les hommes, que s'ils sont unis au Christ par un lien de solidarité tel, que ce qui est vrai de lui le soit aussi d'eux. Il ne s'agit pas seulement de la solidarité qui unit naturellement tous les hommes entre eux, mais d'une union que fait naître la foi, ou plutôt qui constitue la foi elle-même, et grâce à laquelle on peut dire que le croyant meurt avec le Christ et ressuscite avec lui : « Je suis crucifié avec Christ, dit Paul, je ne vis plus moi, mais Christ vit en moi; pour ce que vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi au Fils de l'homme qui m'a aimé et qui s'est donné pour moi (*Gal.*, 2, 19. 20; cf. *Phil.*, 1, 21;).

Paul trouve l'union du Christ et du croyant préfigurée dans la Genèse. Lorsque Dieu eut créé l'homme et la femme, il dit : « Eux deux ne seront qu'une chair » (*Gen.*, 2, 24;); de même, dit Paul, « celui qui s'unit au Christ ne forme plus qu'un esprit avec lui » (I *Cor.*, 6, 16. 17;). C'est la même image qu'emploie Paul, quand il écrit à ces mêmes Corinthiens : « Je désire ardemment vous présenter à Christ comme une vierge sainte » (II *Cor.*, 11,

Paul de se représenter la présence réelle et substantielle du Christ dans le cœur des croyants.

2;). Ailleurs, il se sert d'une autre image : Il faut, dit-il, que Christ soit vivant dans le croyant. A propos de lui-même, il dit : « Christ qui parle en moi » (II *Cor.*, 13, 3; cf. 13, 5;) aux Galates il écrit qu'il souffre de nouveau pour eux les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que Christ soit formé en eux (*Gal.*, 4, 19;). Dans l'épître aux Romains, il dit que Dieu a destiné les croyants à être conformes à l'image de son Fils (*Rom.*, 8, 29;).

Il y a dans la communauté chrétienne un rite qui est, aux yeux de Paul, l'expression symbolique de l'union du croyant avec le Christ, c'est le baptême. On connaît le sens que Paul attribue aux divers moments de cet acte. L'immersion exprime l'ensevelissement du croyant avec Christ, le second moment, celui où le baptisé sort de l'eau, exprime la résurrection du croyant avec Christ. « Nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, écrit Paul aux Romains, avons été baptisés en sa mort, nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que de même que le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi marchions en nouveauté de vie » (*Rom.*, 6, 3; s.; cf. *Col.*, 2, 12; ss.). Ce qu'exprime le baptême, c'est donc cette idée que le croyant est mort avec Christ, et qu'il vit avec lui. « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, écrit l'apôtre aux Galates, vous avez revêtu Christ, il n'y a plus ni esclave, ni libre... vous êtes tous un en Christ » (*Gal.*, 3, 27. 28; *Rom.*, 13, 14;). « Christ est mort, dit-il encore, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (II *Cor.*, 5, 15; cf. *Rom.*, 7, 4;).

L'union mystique a aussi ce résultat que le croyant porte en son corps la mort de Jésus, afin que sa vie soit aussi manifestée en son corps (II *Cor.*, 4, 10;). Paul

donne heureusement après ce passage une explication qui permet d'entrevoir ce que c'est que la *νέκρωσις* dont il parle ici. « Nous les vivants, dit-il, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie du Christ soit manifestée dans notre chair mortelle » (II *Cor.*, 4, 11;). Paul songe certainement aux fatigues, aux souffrances, aux travaux de son apostolat, dans lesquels cependant éclate la puissance divine (cf. II *Cor.*, 6, 9. 10;). C'est la même idée qu'exprime la réponse que Paul reçoit de Dieu, quand il le prie de le délivrer de l'écharde qui est dans sa chair. « Ma force se réalise dans ta faiblesse » (II *Cor.*, 12, 9; cf. 12, 10; « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort »). Ainsi Paul veut dire que dans faiblesse de l'homme, image des souffrances et de la mort du Christ, agit la vie du Christ ressuscité. Ceci nous permet de comprendre un passage un peu énigmatique de l'épître aux Galates : « Au reste, mes frères, dit Paul, que personne ne me fasse de la peine, car je porte en mon corps les stigmates de Jésus » (*Gal.*, 6, 17;)' : il ne convient pas, croyons-nous, de songer ici à un phénomène plus ou moins pathologique du genre des stigmates de saint François d'Assise, mais il faut penser aux souffrances, aux fatigues, aux peines que Paul supportait pour Jésus-Christ, c'est-à-dire pour la propagation de son Évangile, et plus simplement peut-être aux cicatrices qu'avaient laissées sur son corps les mauvais traitements qu'il avait subis².

Quelque intime que soit l'union entre le Christ et le croyant, elle n'arrive pas à la perfection dans la vie ac-

1. DEISSMANN (*Bibelstudien*, pp. 265 ss.) croit que Paul se compare à un homme que des talismans magiques protègent contre les mauvais esprits. L'apôtre affirmerait ici que la puissance du Christ le protégera contre les desseins de ses ennemis. L'explication nous paraît plus ingénieuse que solide.

2. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, I, p. 140.

tuelle. En tant qu'il habite dans son corps, le croyant est séparé du Christ, et il aspire au moment où il sera uni à lui : « Habitant dans le corps, nous sommes éloignés du Seigneur, écrit Paul, nous marchons, non par la vue, mais par la foi. Nous désirons quitter ce corps pour habiter avec le Seigneur » (II *Cor.*, 5, 6, 7:). Ceci nous amène à considérer un autre ordre d'idées. Après sa résurrection, le Christ n'intéresse pas Paul uniquement à cause de l'union mystique du croyant avec lui, mais aussi parce que c'est de lui que Paul attend le couronnement de l'œuvre de la Rédemption.

Paul est convaincu que le Christ va revenir du ciel; la parousie est pour lui le but vers lequel tend toute l'activité du chrétien. Écrivant aux Thessaloniens, il leur remet en mémoire « l'attente du Seigneur Jésus-Christ » (I *Thess.*, 1, 3:); il leur rappelle qu'ils doivent attendre le Fils qui viendra du ciel (I *Thess.*, 1, 10:); il leur dit qu'eux-mêmes seront sa gloire et sa couronne à la parousie du Seigneur Jésus (I *Thess.*, 2, 19; cf. II *Cor.*, 1, 14; *Phil.*, 2, 16:), et exprime le souhait que Dieu les conserve irrépréhensibles pour ce jour-là (I *Thess.*, 5, 23:). Il exprime le même souhait au commencement de la première épître aux Corinthiens (I *Cor.*, 1, 8:); à propos de l'incestueux de Corinthe, il dit qu'il faut livrer un tel homme à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur (I *Cor.*, 5, 5:); il exhorte les Corinthiens au travail et leur promet que leur peine ne sera pas sans récompense (I *Cor.*, 15, 58:); enfin, il termine son épître en rappelant que le Seigneur est proche (I *Cor.*, 16, 22:). Dans l'épître aux Philippiens, Paul parle également du jour du Seigneur comme du terme auquel sera achevée l'œuvre commencée par Dieu dans les croyants (*Phil.*, 1, 6:).

De même, le développement moral du chrétien a pour but le jour de la parousie (*Phil.*, 1, 10;). Dans la même épître, il présente toute son activité comme un effort pour parvenir à la résurrection des morts (*Phil.*, 3, 10;), et déclare que c'est du ciel que nous attendons le Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ qui transformera notre corps pour le rendre conforme à son corps glorieux (*Phil.*, 3, 21;). Enfin, une des dernières paroles de cette épître qui est, on le sait, comme le testament spirituel du grand apôtre est : « Le Seigneur est proche » (*Phil.*, 4, 5;).

Mais si l'attente impatiente du retour du Christ se trouve ainsi chez Paul depuis le commencement jusqu'à la fin de son ministère, l'idée qu'il s'est faite de ce retour a fort varié depuis la première épître aux Thessaloniens, jusqu'à l'épître aux Philippiens. Dans l'épître aux Thessaloniens, Paul enseigne que rien ne peut permettre de prévoir le retour du Christ. « Au sujet du temps et du moment, frères, écrit-il, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive, car vous savez fort bien que le jour du Seigneur viendra comme vient le voleur dans la nuit » (*I Thess.*, 5, 1. 2;). Cependant Paul est convaincu que le jour du Seigneur ne saurait tarder ; il l'attend encore pendant sa vie (*I Thess.*, 4, 15;). Lors de la parousie, pense-t-il, les morts ressusciteront pour partager le sort des vivants. Au son de la trompette divine, à la voix de l'archange, le Seigneur descendra du ciel, les morts ressusciteront alors et en même temps que les vivants seront enlevés dans les airs à la rencontre du Seigneur (*I Thess.*, 4, 15; ss.).

Dans la première épître aux Corinthiens, nous trouvons une manière de voir identique. « Voici, écrit l'apôtre aux Corinthiens, je vais vous dire un mystère.

Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette. Car la trompette sonnera, les morts ressusciteront incorruptibles, et nous-mêmes serons transformés » (I *Cor.*, 15, 51-52;). Le Christ remettra alors le Royaume au Père, lorsqu'il aura triomphé de toutes les puissances. La dernière puissance vaincue sera la mort. Alors le Fils même se subordonnera au Père, en sorte que Dieu sera tout en tous (I *Cor.*, 15, 28;).

L'époque à laquelle fut écrite la seconde épître aux Corinthiens marque une transformation profonde dans l'eschatologie de Paul'. Il se produisit alors dans la vie de l'apôtre un fait qui eut sur sa pensée un profond retentissement. Nous ne connaissons malheureusement ce fait que par une allusion de Paul : « Nous ne voulons pas, écrit-il aux Corinthiens, que vous ignoriez, frères, l'angoisse qui nous est survenue en Asie. Nous avons été accablés avec excès, au delà de nos forces, au point de désespérer de la vie » (II *Cor.*, 1, 8;); un peu plus loin, il dit que cependant Dieu l'a arraché à la mort et qu'il espère qu'il l'en arrachera encore (II *Cor.*, 1, 10;).

Que s'est-il passé alors? Nous ne saurions préciser. Il

1. SABATIER, *Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort?* (*Revue chrétienne*, 1894, pp. 1-22.) L'exégèse de SABATIER a été critiquée par GODET, *La victoire de la vie sur la mort*. (*Revue chrétienne*, 1894, pp. 194-206), et BRUSTON, *La vie future d'après saint Paul*, Paris, 1895. Les raisons mises en avant par ces deux auteurs ne nous paraissent pas décisives. Voir aussi SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901, pp. 397 ss; SOKOLOWSKI (*Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus*, p. 217, ss.) attribue cette transformation à l'influence des idées grecques. J'ai essayé de montrer dans le compte-rendu que j'ai donné de son livre (*Revue de l'histoire des Religions*, 1903, p. 405.) que cette transformation s'explique bien mieux par des causes exclusivement religieuses.

est probable que Paul s'est trouvé dans une situation désespérée et qu'il ne put qu'à grand'peine échapper à la mort¹. Quoi qu'il en soit, à partir de ce moment-là, une idée naît dans la pensée de l'apôtre, c'est qu'il pourrait mourir avant le retour du Christ. Ses espérances eschatologiques prennent dès lors une autre forme. Il arrive à cette conviction, qu'il n'est pas possible que la mort soit, comme il se l'imaginait jusque-là, une période d'anéantissement provisoire, mais que, même mort, le chrétien ne saurait être séparé de son Dieu. Quand sa demeure terrestre se dissout, il reçoit de Dieu une demeure incorruptible qui n'est pas faite de main d'homme (II *Cor.*, 5, 1; ss.)².

La transformation que subit l'eschatologie de Paul consiste donc en ceci, que la résurrection des croyants était conçue d'abord comme devant avoir lieu seulement lors du retour du Christ, et qu'à partir de la seconde épître aux Corinthiens, l'apôtre, au nom de son expérience, déclare que même la mort ne saurait séparer le croyant de l'amour de Dieu en Jésus-Christ (*Rom.*, 8, 39:). On se tromperait cependant, en imaginant qu'à un moment donné, Paul rompit complètement avec les idées qu'il avait professées jusque-là. La transformation dut être insensible, et Paul ne renonça jamais à attendre le retour du Seigneur. Dans l'épître aux Philippiens, comme dans l'épître aux Thessaloniciens, il proclame la proximité de la parousie.

Notons enfin qu'il semble bien que ce soit par un jugement que l'œuvre du Christ doive s'achever lors de la parousie : « Le Seigneur me jugera, écrit Paul dans la pre-

1. Peut-être, lors de l'émeute soulevée par Démétrius (*Actes*, 19, 24; ss.).

2. Une idée identique se trouve dans l'épître aux Philippiens où l'apôtre soupire après la mort comme après une délivrance (*Phil.*, 1, 21; ss.).

mière épître aux Corinthiens ; ne jugez pas jusqu'à ce que vienne le Seigneur qui éclairera tout ce qui est secret » (I Cor., 4, 4. 5 :). « Il faut, écrit-il de même dans la seconde épître, que nous soyons tous manifestés devant le tribunal de Jésus-Christ, pour que chacun reçoive suivant le bien et le mal qu'il aura fait étant dans son corps » (II Cor., 5, 10;). Dans l'épître aux Romains, parlant du jour du Seigneur, il dit : « Le jour où Dieu jugera ce qui est caché en l'homme » (Rom., 2, 16;).

S'il fallait caractériser d'un mot cette christologie paulinienne, nous le ferions en rappelant cette parole de la première épître aux Corinthiens : « Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, qui est Jésus-Christ » (I Cor., 3, 11 ; cf. Ephés., 2, 20;).

III. — *Rapport entre la pensée de Jésus-Christ sur lui-même et la christologie de l'apôtre Paul.*

Quand on essaye de mettre ce que Jésus a pensé et enseigné de lui-même en face de la christologie paulinienne, on est bien plus frappé des divergences qui se manifestent, que des réels points de contact qu'il est possible d'observer.

Pour Paul, le Christ est par nature un être unique, différent des autres hommes, il préexistait avant son incarnation, et pendant sa vie charnelle, il a été parfaitement saint. Sa sainteté est de la même nature que la sainteté de Dieu, c'est-à-dire tient à son essence.

La pensée du Maître diffère sensiblement de celle de l'apôtre. Jésus a sans doute nettement conscience de sa parfaite sainteté, mais cette sainteté est pour lui le ré-

sultat d'un effort constant, d'une lutte persévérante contre la tentation. Jésus s'est senti différent des autres hommes, mais surtout par sa communion intime avec le Père. Aucune des paroles de lui qui nous ont été conservées ne contient de déclaration relative à son essence. On pourrait en dire autant de la notion de la préexistence que l'on trouve très nette chez Paul et dont on ne saurait relever aucune trace chez Jésus.

La notion de la messianité diffère aussi sensiblement de Jésus à Paul. Pour l'un et pour l'autre, sans doute, le Christ est l'aboutissement de l'Ancien Testament, mais il semble bien qu'il y a chez Paul quelque chose de plus absolu que chez Jésus. Pour lui, la venue du Messie était nécessaire, dès le moment de la transgression d'Adam; pour Jésus au contraire, il semble bien, si l'on en croit du moins la parabole des vignerons (*Marc.* 12. 1 ss.; *et paral.*), que c'est l'incrédulité des Juifs, qui n'ont pas écouté les prophètes, qui a rendu nécessaire la venue du Christ.

Mais le point sur lequel la différence est le plus sensible est certainement la question de la mort du Christ. Pour Paul, elle est la condamnation du péché, la condition de la justification du pécheur et de sa réconciliation avec Dieu. Pour Jésus, Dieu n'a pas besoin d'être réconcilié avec le monde, il veut, par amour, pardonner au pécheur et celui-ci est justifié, pourvu qu'il renonce à son péché et rompe avec ce qui le séparait de Dieu. Nous l'avons vu, Jésus croit à l'efficacité de sa mort, mais c'est pour amener l'avènement du Royaume de Dieu, et non pour obtenir le pardon des péchés, car à ceux qui s'approchent de lui, il dit : Tes péchés te sont pardonnés, jamais : tes péchés te seront pardonnés. La mort est pour Paul ce qu'il y a d'essentiel dans l'œuvre du Christ. Pour Jésus,

elle est autre chose sans doute qu'un simple accident, mais elle n'est pas la raison même de sa venue sur la terre.

A cette différence s'en rattache une autre touchant la résurrection et la parousie. On sait que Jésus n'a pas distingué l'une de l'autre¹. Il a cru que sa résurrection marquerait l'avènement du règne de Dieu. Paul, au contraire, convaincu de la réalité de la résurrection du Christ, attend encore le retour du Seigneur. De plus, cette distinction de la résurrection et de la parousie a amené Paul à développer sa théorie de l'Esprit, prémice de la vie pneumatique, et du Christ, Esprit immanent dans le cœur des croyants, théories qui, il est à peine besoin de le dire, sont totalement étrangères à la pensée de Jésus.

Il y a donc entre la christologie de Paul et l'enseignement de Jésus sur lui-même, des différences qu'il n'est pas excessif d'appeler capitales. Il nous faut maintenant essayer d'en découvrir les causes. Il n'y a d'abord rien de surprenant à ce que l'enseignement de l'apôtre Paul sur la nature du Christ, sur sa sainteté, sur sa préexistence, diffère fort sensiblement de la pensée de Jésus sur lui-même. C'est que le point de vue ne pouvait être le même. Jésus est pour lui-même l'objet d'une expérience immédiate. Ses déclarations relatives à son rapport avec Dieu sont l'expression d'un fait dont il a immédiatement conscience. La réflexion ne joue ici absolument aucun rôle. Pour Paul, il en va tout autrement. Ce qui était l'objet des déclarations de Jésus, n'est pour lui que le point de départ de sa spéculation. Les formules qu'il donne sur la nature du Christ, sur sa sainteté, sur sa préexis-

1. Nous avons en effet quelque peine à reconnaître une valeur strictement historique aux passages où Jésus annonce sa résurrection au bout de trois jours. On a un exemple frappant de la manière dont se sont formés ces passages en comparant *Matth.*, 12, 40; à *Luc*, 11, 30;.

tence, en sont les points d'aboutissement¹. Jésus se borne à faire connaître le contenu de sa conscience. Paul part des déclarations de son maître, les élabore de manière à en faire sortir une théorie christologique.

La différence que nous avons signalée entre la conception messianiste de Jésus et celle de Paul, s'explique aussi fort aisément. Pour Jésus, le Messie est l'envoyé de Dieu pour la préparation et l'établissement de son Royaume; pour Paul, il est le couronnement de l'histoire. Il y a chez Paul, ce qui manque complètement chez Jésus, sinon une philosophie de l'histoire entièrement formulée, du moins de fortes préoccupations de cet ordre (cf. *Rom.*, 9, 11.).

Arrivons maintenant au point capital signalé plus haut : la question de la mort du Christ. Sur ce point, il ne faut pas hésiter à reconnaître que la pensée de Paul n'a presque rien de commun avec celle de Jésus. On ne peut même pas dire ici que la doctrine paulinienne est le développement d'indications données par Jésus. S'il peut sembler au premier abord que *Marc.* 10, 45 : est comme le germe de la doctrine paulinienne, cette impression s'efface si l'on considère que chez Jésus le terme de *ἀποδοῦναι* n'a aucunement un sens précis et juridique. Il y a surtout entre les deux doctrines une différence capitale. Pour Jésus, Dieu veut pardonner, pour Paul il faut d'abord qu'il soit apaisé. La doctrine paulinienne ne peut, croyons-nous, s'expliquer que par la situation particulière dans laquelle Paul s'est trouvé vis-à-vis du christianisme. Quand il est entré en contact avec lui, ce qui l'a

1. Il faut ajouter à cela que Paul a subi l'influence des idées théologiques juives sur le Messie, et que ces idées sont restées étrangères à Jésus. BRÜCKNER, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strasbourg, 1903, qui met ce fait en lumière lui attribue peut-être trop d'importance.

frappé, ce ne sont pas les déclarations de Jésus sur l'amour de Dieu — il n'est même pas prouvé qu'il en ait eu alors connaissance, — mais c'est le fait de la mort du Christ. A ce moment cette mort lui apparaissait comme un scandale, parce qu'il était Juif par toutes les fibres de son être, mais elle était déjà pour le pharisien ce qu'elle devait plus tard être pour l'apôtre, le fait central du christianisme. Quand se produit la transformation du chemin de Damas, la croix reste toujours au premier plan dans la pensée de Paul, mais elle devient la puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient. Ainsi selon nous, c'est parce que la croix était un scandale pour le Juif, qu'elle est devenue la cause du salut pour le chrétien ; c'est parce que le crucifié, conformément à la déclaration de la loi, était pour le pharisien un maudit, qu'il a été pour l'apôtre, à cause même de sa mort, le Sauveur du monde.

Un des plus grands prophètes de l'Ancien Testament a dit au sujet du « Serviteur de l'Éternel » :

Nous l'avons considéré comme puni,
Frappé de Dieu et humilié,
Mais il était blessé pour nos péchés,
Brisé pour nos iniquités ;
Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui
Et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris.
(*[Deutéro]-Ésaïe*, 53, 4. 5 ;.)

Peut-être Paul a-t-il songé à ces paroles au moment où il a reconnu que Jésus était le Sauveur du monde ; elles expriment, en tous cas, admirablement, l'attitude de Paul vis-à-vis de la mort de Jésus, comme Juif d'abord, comme chrétien ensuite. Le point dont est parti Paul explique donc, selon nous, l'importance qu'il attache à la mort du Christ.

La notion paulinienne du péché, que nous avons exposée plus haut, permet de comprendre pourquoi l'apôtre accorde une si grande place aux notions d'expiation et de réconciliation qui étaient étrangères à la pensée de Jésus. Paul, considérant le péché comme une puissance qui tient les hommes sous sa domination, ne pouvait admettre qu'il y eût pardon des péchés, sans qu'au préalable il y ait eu condamnation, c'est-à-dire anéantissement du péché. Il devait donc nécessairement développer les idées de réconciliation, d'expiation, de condamnation du péché.

Un dernier point reste à examiner ici : la distinction établie par Paul entre la résurrection et la parousie. La raison d'être de cette distinction se comprend d'elle-même. Paul se trouve en présence du fait de la résurrection, et pourtant le Royaume n'est pas établi. Que pouvait-il faire, sinon remettre à plus tard le retour du Christ, et voir dans la résurrection, seulement un gage certain de l'accomplissement des promesses du Christ? Quant à l'origine de la notion de l'Esprit, il est également facile de l'apercevoir. Paul, ainsi que nous le verrons plus loin, a besoin d'établir un rapport étroit entre le croyant et le Christ; or, ce Christ ne peut être que le Christ ressuscité, c'est-à-dire le Christ-pneuma. La notion d'Esprit, dont Paul a été, dans une très large mesure, le créateur, lui a servi à exprimer une idée dont l'importance pour les chrétiens ne saurait être exagérée, et qui était nécessairement étrangère à la pensée de Jésus, celle de la présence mystique du Christ dans la communauté des croyants. Tant que Jésus avait vécu, il avait suffi aux siens de vivre dans son entourage, en contact quotidien avec lui. Lorsqu'il fut mort, il fallut qu'une idée vint exprimer la conviction qu'ils avaient d'être unis quand même à leur maître, et cette idée fut celle de l'Esprit.

En résumé, la christologie paulinienne nous apparaît comme une création du puissant esprit du grand apôtre. Création, ici, ne veut pas dire invention, car le double point de départ des réflexions de l'apôtre se trouve, d'une part, dans ce que Jésus avait enseigné sur lui-même, et de l'autre, dans ses expériences personnelles.

CHAPITRE V

LA SOTÉRIOLOGIE

I. — *La sotériologie de Jésus Christ.*

Après avoir examiné le problème christologique, il faut maintenant examiner le problème sotériologique. Deux questions se posent ici : Qu'est-ce que le salut, et à quelles conditions peut-il être obtenu ?

Le salut, d'après l'enseignement de Jésus-Christ, comprend deux éléments distincts : le pardon des péchés et l'entrée dans le Royaume de Dieu¹. Ces deux éléments sont comme le côté négatif et le côté positif du salut. Le pardon des péchés, c'est la destruction de l'obstacle qui séparait l'homme de Dieu ; l'entrée dans le Royaume, c'est la réalisation effective du salut. Cette distinction est pour Jésus autre chose qu'une distinction purement formelle établie par un esprit qui se plaît aux analyses : elle est une différence chronologique. Le pardon des péchés est quelque chose d'actuel, d'immédiatement réalisé dans toute sa plénitude. L'entrée dans le Royaume est réservée pour l'avenir, quand Dieu aura établi son règne sur la terre. Le pardon des péchés fait partie de l'œuvre de préparation qu'accomplit Jésus ; l'entrée dans le Royaume fait partie de l'achèvement de l'œuvre, et le Père seul en connaît le moment.

1. Sur ce point voir l'étude déjà citée de MÈNÉGOZ, *Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ*.

Étant donné ce que nous avons vu plus haut sur la nature du péché dans l'enseignement de Jésus, le pardon des péchés consiste dans la suppression de l'obstacle qui sépare l'homme de Dieu. La première condition de ce pardon sera donc que l'homme rompe avec ce qui le tenait éloigné de Dieu : c'est la conversion, ce que les évangélistes appellent la *μετάνοια*, c'est-à-dire l'acte par lequel l'homme se détourne de son péché et se tourne vers Dieu.

Mais cela ne suffit pas, car le péché constitue une offense envers Dieu, et il faut que Dieu consente à oublier l'injure qui lui a été faite. Le processus du pardon des péchés est donc celui-ci : le pécheur, repris dans sa conscience, ou seulement souffrant des conséquences de son péché, s'éloigne de ce qui le séparait de Dieu, et vient se jeter à ses pieds, implorant son secours. Dieu lui pardonne alors parce qu'il a pour les pécheurs les sentiments d'un père pour ses enfants égarés. Il l'accueille comme le berger reçoit la brebis égarée qui rentre au bercail, il le retrouve avec autant de joie qu'une femme retrouve la drachme qu'elle avait perdue. Tout ce processus est résumé d'une manière admirable dans la parabole de l'enfant prodigue. Le péché, c'est l'acte de folie et d'égoïsme de l'enfant ingrat qui s'éloigne de la maison paternelle pour aller vivre dans la débauche, sans pitié pour le désespoir de son père, mais la misère vient, le pécheur sent à la fois tout ce qu'il y a d'insensé et de coupable dans sa conduite, il en a horreur, il veut aller se jeter aux pieds du père et lui confesser son péché, demandant comme une grâce d'être traité comme le dernier des esclaves ; le père le voit venir de loin, il se jette à son cou et l'accueille, non comme un esclave, mais comme son fils (*Luc.* 15. 11-24 ;).

Ce qui ressort de l'enseignement de Jésus sur le pardon des péchés, reçoit de sa conduite vis-à-vis des pécheurs la confirmation la plus éloquente. Alors ceux qui s'approchent de lui et qui lui demandent le soulagement de leur misère, soit qu'ils gémissent sous le poids du péché, soit qu'ils souffrent en eux ou en quelqu'un de leurs proches de cette conséquence immédiate du péché qui est la maladie, Jésus ne demande pour les exaucer que la foi, c'est-à-dire le sentiment qu'ils ont besoin de secours, et la certitude que Jésus peut et qu'il veut leur venir en aide. Cette foi n'a pas besoin d'être raisonnée, ni éclairée, il suffit qu'elle jaillisse du fond d'un cœur troublé, elle est surtout une aspiration à la délivrance, un ardent besoin de secours, bien qu'elle puisse ignorer d'où lui viendra cette délivrance, qui lui apportera ce secours, comme dans le cas de ce père implorant la délivrance de son enfant, auquel Jésus dit : « Tout est possible à celui qui croit », et qui répond : « Je crois, Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité » (*Marc, 9, 23. 24;*).

Pour mettre la pensée de Jésus sur ce point bien en lumière, analysons quelques-uns des épisodes de sa vie, les plus caractéristiques à ce point de vue. Le premier, d'après la chronologie de Marc et de Luc, est la guérison du paralytique (*Marc, 2, 1-12; et paral.*). Ce malheureux arrive auprès de Jésus porté par quatre hommes. Ceux-ci ne pouvant approcher à cause de la foule, se hissent sur le toit avec leur malade, et par une ouverture qu'ils pratiquent, font descendre le lit du patient devant Jésus. Celui-ci, racontent les évangiles, voyant leur foi, dit au paralytique : « Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés » (*Marc, 2, 5 et paral.*). La fin du récit démontre que ce pardon des péchés implique la guérison du malade, et qu'il est par conséquent l'exaucement de la prière du paraly-

tique. La foi nous apparaît ici comme la seule condition mise par Jésus à son intervention : or cette foi implique deux éléments : l'ardent besoin de délivrance, et la certitude que Jésus veut et qu'il peut délivrer.

L'histoire du centenier de Capernaüm a identiquement la même portée (*Math.*, 8, 5-13 ; cf. *Luc*, 7, 1-10)'. Au moment où Jésus entre à Capernaüm, un centenier vient le trouver et le prie de guérir son serviteur ; Jésus promet d'y aller, mais le centenier lui demande seulement de prononcer une parole pour que le serviteur soit guéri, parce qu'il se sent indigne de recevoir le maître dans sa maison. « Moi, dit-il, qui ne suis qu'un homme soumis à la puissance d'autrui, j'ai sous moi des soldats, et je dis à l'un : Va, et il va, et à l'autre : Viens, et il vient, et à mon serviteur : Fais ceci, et il le fait ». Jésus entendant cette parole dit à ceux qui l'accompagnaient : « En vérité, je vous le dis, je n'ai pas trouvé une si grande foi, pas même en Israël » (*Math.*, 8, 9-10 :). Il dit ensuite au centenier : « Va et qu'il te soit fait selon que tu as cru » (*Math.*, 8, 13 :). La foi, ici encore, implique un ardent besoin de délivrance, et la certitude absolue que Jésus peut délivrer. Il s'y ajoute un élément que nous n'avions pas noté dans le cas du paralytique, c'est le sentiment de l'indignité, de l'absence de tout droit à la délivrance implorée.

Nous pourrions analyser de la même manière l'histoire de la femme à la perte de sang, qui, dans la foule, touche le bord du vêtement de Jésus, et à qui Jésus dit : « Ta

1. Cf. H. HOLTZMANN, *Hand-Commentar*, I, 1, 65. Les différences principales consistent en ce que, d'après Mathieu, le malade est l'enfant du centenier, tandis que d'après Luc il est son esclave, et en ce que d'après Mathieu, le centenier vient lui-même vers Jésus, tandis que d'après Luc il envoie vers lui des anciens des Juifs.

foi t'a sauvée » (*Marc*, 5, 25-34); ou bien celle de Jai-rus à qui Jésus dit : « Ne crains point, crois seulement » (*Marc*, 5, 36;), partout, nous serions conduits à des conclusions identiques.

Nous nous arrêterons seulement à l'épisode rapporté par Luc, d'une femme pécheresse qui oignit d'huile les pieds de Jésus¹, parce qu'ici le pardon des péchés nous apparaît directement, et non sous la forme d'une guérison. L'épisode est bien connu : Jésus étant à table chez un pharisien, une femme pécheresse s'approche de lui, mouille ses pieds de ses larmes, les essuie avec ses cheveux, les baise et les oint d'une huile de grand prix ; Jésus dit : « Les péchés de cette femme qui sont en grand nombre lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé » et il dit à la femme : « Tes péchés te sont pardonnés, ta foi t'a sauvée, va-t-en en paix » (*Luc*, 7, 36-50;). Bien que rien dans le texte ne le prouve d'une manière absolue, il est infiniment probable que la rencontre qui nous est racontée ici n'est pas la première qui se produisit entre Jésus et la femme. L'attitude de celle-ci exprime non seulement du repentir, mais aussi de la reconnaissance et de l'amour. Il est donc nécessaire de supposer qu'elle a été déjà auparavant en contact avec Jésus-Christ. La question d'ailleurs n'a qu'un intérêt secondaire. Ce qui nous intéresse, c'est la déclaration de Jésus : « Tes péchés te sont pardonnés, ta foi t'a sauvée, va-t-en en paix ». La foi de la femme, c'est son humilité, le sentiment profond qu'elle a besoin de pardon, et la

1. Dans la *Synopse* de Huck (2^e éd., Fribourg, Leipzig, Tubingue, 1898, p. 149) l'onction de Jésus par la pécheresse (Luc) est mise en parallèle avec l'onction à Béthanie, à tort selon nous. H. HOLTZMANN (*Hand-Commentar*, I, 1, 98, 346, admet qu'il y a peut-être chez Luc des réminiscences de Mathieu et de Marc, mais qu'il ne s'agit pas du même épisode.

confiance en Jésus qui veut lui pardonner et qui peut le faire, car il est l'envoyé de Dieu. La condition du pardon dans cette péricope est identiquement ce qu'était la condition de la guérison, dans les textes que nous avons analysés plus haut, nous voulons dire la foi.

Quelques mots cependant présentent une difficulté sérieuse, et demandent un examen spécial. Après avoir rappelé ce qu'a fait la femme, Jésus dit au Pharisien : « C'est pourquoi, je te le dis, ses péchés qui sont nombreux lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé » (*Luc*, 7, 47;). Suivant une interprétation très répandue, l'amour serait ici la cause du pardon, il constituerait en quelque sorte un mérite capable d'expier le péché. Cette idée est fort ancienne, on la trouve déjà dans le Nouveau Testament. « L'amour, dit la première épître de Pierre, couvre une multitude de péchés » (*I Pierre*, 4, 8;). Nous croyons devoir écarter cette interprétation : les deux membres de phrase : « Ses péchés lui sont pardonnés », et « Elle a beaucoup aimé », sont unis par la préposition *ετι* qui a un sens assez large. Grammaticalement, deux interprétations sont possibles : la première est celle que nous avons rapportée plus haut : « Ses péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé » ; La seconde interprétation est la suivante : « Ses péchés lui sont pardonnés, cela se voit à ceci qu'elle a beaucoup aimé ». L'amour est ici, non pas la cause mais le signe du pardon des péchés. Laquelle de ces deux interprétations doit être préférée ? L'examen du contexte peut seul répondre à cette question. Remarquons que la phrase que nous étudions est suivie immédiatement de celle-ci : « Celui à qui on pardonne peu, aime peu » (*Luc*, 7, 47;). Il est hors de doute qu'ici l'amour est la conséquence du pardon. Il en est donc certai-

nement de même dans la phrase qui précède. La parabole des deux débiteurs (*Luc*, 7, 41-43;) que Jésus raconte pour expliquer l'attitude de la femme, confirme cette opinion.

La foi est la condition du pardon des péchés, l'amour en est la conséquence; il nous reste à voir quelle en est la cause. Jésus ne connaît qu'une cause du pardon des péchés: l'amour et la miséricorde de Dieu. L'idée qu'il faut offrir une satisfaction à Dieu pour qu'il lui soit possible de pardonner est tout à fait étrangère à la pensée de Jésus. Nous avons vu que s'il attribue une valeur à sa mort, c'est parce qu'elle est un moyen d'amener l'avènement du règne de Dieu. Elle est ainsi une rançon mais seulement au sens figuré, parce qu'elle est une cause de salut; elle ne l'est pas au sens littéral, parce qu'elle n'est ni une satisfaction accordée à Dieu, ni un salaire payé au diable. Ce qui prouve que telle est bien la pensée de Jésus, c'est, d'une part, qu'il n'y a dans la parabole de l'enfant prodigue pas un mot qui fasse la plus légère allusion à une expiation quelconque, et d'autre part, que dans tous les passages que nous avons étudiés, Jésus parle au présent; il dit: « Tes péchés te sont pardonnés », jamais « Tes péchés te seront pardonnés »¹.

Lorsqu'un homme a obtenu le pardon de ses péchés, son salut n'est pas encore pleinement réalisé, car il n'est pas entré dans le Royaume de Dieu. Nous avons vu que pour Jésus le Royaume sera réalisé un jour par l'avènement du Fils de l'homme. Nous avons à examiner les conditions que l'homme doit remplir pour pouvoir alors entrer dans le Royaume.

1. Quant à l'idée que la mort du Christ peut agir par anticipation, il est à peine besoin de dire que rien dans les paroles de Jésus ne la suppose, ni même n'autorise à l'imaginer.

Nous avons d'abord à considérer trois déclarations importantes de Jésus, dans lesquelles il pose d'une manière parfaitement nette les conditions d'entrée dans le Royaume. Elles se trouvent toutes trois dans le sermon sur la montagne. Commençons par les reproduire : « Ce ne sont pas, dit Jésus, tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux, mais ceux-là seuls qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 7, 21 ; cf. *Luc*, 6, 46;). « Je vous le dis, déclare encore Jésus, si votre justice ne dépasse celles des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (*Math.*, 5, 20;). « Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice, dit-il enfin, et toutes ces choses vous seront données par surcroît » (*Math.*, 6, 33;).

Il résulte d'abord de ces textes que le fait d'appartenir à Jésus d'une manière purement extérieure et formelle, ne suffit pas pour entrer dans son Royaume. Il ne sert à rien de proclamer Jésus son Seigneur, si on ne met pas ses commandements en pratique. En d'autres termes, les hypocrites sont exclus du Royaume, car c'est un manque de sincérité de parler et de ne pas agir. Ce n'est pas une conviction véritable que celle qui produit des paroles et non des actes. La même conclusion dérive aussi du passage où Jésus demande une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens : ce que Jésus reproche au judaïsme personnifié par eux, c'est de se contenter d'une soumission de pure forme à la loi, sans exiger que les sentiments intimes du cœur soient en harmonie avec le principe même de la loi. Jésus demande enfin à ses disciples d'être avant tout attachés au Royaume de Dieu¹. Cela n'implique pas seulement une rupture

1. C'est pour cela aussi qu'il proclame heureux les pauvres, ceux qu

avec ce qui est l'opposé du Royaume de Dieu, c'est-à-dire avec le mal sous toutes ses formes, mais cela implique aussi un renoncement absolu à tout ce qui n'est pas le Royaume de Dieu, même aux préoccupations et aux soucis les plus naturels, à ceux dont l'objet est, ainsi que Jésus le reconnaît lui-même, indispensable à la vie.

Ici apparaît un autre sentiment, celui de la confiance en Dieu, car c'est au nom de la foi à la providence que Jésus conteste la légitimité des soucis. Ainsi, attachement exclusif au Royaume de Dieu, sincérité dans les convictions qui mette en harmonie les paroles et les actes, voilà les conditions que Jésus pose à l'entrée dans le Royaume de Dieu. C'est parce qu'il rencontre ces sentiments chez les péagers et les femmes de mauvaise vie, plus que chez les pharisiens et dans l'élite du peuple, que Jésus ne craint pas de déclarer aux Juifs : « Je vous dis en vérité que les péagers et les femmes de mauvaise vie vous devanceront dans le Royaume de Dieu » (*Math.*, 21, 31;).

Toutes les conditions que Jésus pose à l'entrée dans le Royaume, peuvent se ramener à celles que nous avons indiquées. Pour mettre ce fait en lumière, passons rapidement en revue quelques passages qui se rapportent à cette question. Jésus annonce que de grandes souffrances attendent ses disciples : « Si quelqu'un veut venir après moi, dit-il, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive, car celui qui veut sauver sa vie la perdra et celui qui perd sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera » (*Marc*, 8, 34. 35; *et paral.*). « Ils vous livreront aux tribunaux, dit-il encore, ils vous battront

pleurent, ceux qui ont faim et soif ou qui sont persécutés (*Math.*, 5, 3. 4. 6. 10;). Ce n'est pas que la souffrance elle-même soit un bien, mais elle brise le lien qui attache l'homme au monde et le rend plus apte à s'attacher au Royaume de Dieu seul.

de verges, ils vous conduiront devant les gouverneurs et devant les rois, à cause de moi... Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; les enfants se soulèveront contre leurs parents, et les feront mourir, et vous serez haïs de tout le monde à cause de mon nom » (*Math.*, 10, 17-22; cf. 24. 25;). Le sens de ces souffrances est que les disciples de Jésus ont rompu avec le monde, ils renoncent à chercher leur agrément ou leur avantage, ils sacrifient même délibérément leur vie.

Si les disciples sont appelés à souffrir, c'est sans doute parce que ceux qui ont haï leur maître ne peuvent pas ne pas les haïr eux-mêmes, mais s'ils supportent ces souffrances avec patience, s'ils n'essayent pas de s'y soustraire, c'est parce qu'ils renoncent à tout pour le Royaume de Dieu. Une des béatitudes dit de même : « Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car c'est à eux qu'appartient le Royaume des cieux; heureux serez-vous, lorsqu'ils vous outrageront, lorsqu'ils diront faussement toute sorte de mal de vous à cause de moi. Réjouissez-vous alors et tressaillez de joie, car votre récompense sera grande dans les cieux » (*Math.*, 5, 10-12; cf. *Luc*, 6, 22. 23;). C'est à cette même idée de renoncement que fait allusion la parole de Jésus : « Celui qui me confessa devant les hommes, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux, et celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai aussi devant mon Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 10, 32. 33; cf. *Marc*, 8, 38; *Luc*, 9, 26; 12, 8. 9;). Le contexte prouve en effet que Jésus songe ici aux persécutions et aux mauvais traitements que s'attireront ceux qui se réclameront de lui, et qu'ils ne pourront supporter que par l'attachement au Royaume de Dieu et le renoncement au monde.

Jésus prêche le renoncement en vue du Royaume de

Dieu quand il dit : « Si ta main te fait tomber dans le péché, coupe-la, car il vaut mieux pour toi entrer manchot dans la vie, que d'avoir deux mains et d'aller dans la Géhenne » (*Marc*, 9, 43 ; cf. 45. 47 ; *Math.*, 5, 29. 30 ; 18, 8. 9¹);).

Rappelons que Jésus présente aussi la possession de richesses comme un très grand obstacle à l'entrée dans le Royaume de Dieu : « Qu'il est difficile que ceux qui ont des richesses entrent dans le Royaume de Dieu », dit-il à propos du jeune homme riche (*Marc*, 10. 23. 27 *et paral.*).

Au même titre que la richesse, l'orgueil, sous quelque forme qu'il se manifeste, est un obstacle à l'entrée dans le Royaume, c'est pour cela que Jésus déclare : « Heureux les pauvres en esprit car le Royaume des cieux est à eux » (*Math.*, 5, 3); c'est pour cela aussi qu'il propose des enfants comme modèle à ses disciples, en leur déclarant : « Celui qui ne recevra pas le Royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera pas » (*Marc*, 10, 15 ; cf. 13-16 *et paral.*).

Nous avons maintenant à nous demander de quelle nature sont ces conditions d'entrée dans le Royaume que pose Jésus. Il est essentiel d'écarter une interprétation, très répandue mais erronée, de l'enseignement de Jésus, d'après laquelle il serait question, dans les textes que nous avons étudiés, de mérites à acquérir pour obtenir l'entrée dans le Royaume. Rien n'est en effet plus étranger que l'idée de mérite à la pensée de celui qui a dit : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles » (*Luc*, 17, 7-10);). Jésus a bien pu se servir de l'image d'une récom-

1. De ce passage il faut rapprocher la déclaration sur les eunuques qui se sont mutilés eux-mêmes à cause du Royaume (*Math.*, 19, 12);).

pense, ou même de celle d'un salaire, comme dans la parabole des ouvriers dans la vigne (*Math.*, 20, 1-16:), mais, si l'on examine avec soin cette parabole, on voit que ce qu'elle veut mettre avant tout en lumière, ce n'est pas l'idée de mérite, mais celle de don gratuit, représentée par le salaire de la journée donné à ceux qui n'ont travaillé qu'une ou deux heures.

Il ne nous semble pas d'ailleurs que Jésus ait cru qu'il y avait des gens irréprochables. Rappelons-nous la parole sur la paille et la poutre (*Math.*, 7, 3-5:), ou encore, la parabole du pharisien et du publicain (*Luc.*, 18. 9-14:), et nous verrons que Jésus n'a pas été dupe des apparences, et qu'il a vu tout ce que la vie la plus vertueuse cachait d'orgueil et d'égoïsme. La parabole du repas de noces, sous la forme que lui a donnée le premier évangéliste (*Math.*, 22, 1-14:), nous met sur la voie d'une interprétation exacte des conditions d'entrée dans le Royaume.

On connaît cette parabole : Un roi a préparé le repas des noces de son fils, mais ceux qui y étaient conviés refusent au dernier moment de se rendre à l'invitation qui leur a été adressée. Le roi envoie alors ses serviteurs, et fait entrer au festin tous ceux qu'ils rencontrent le long des chemins, en sorte que la salle est remplie. « Mais le roi, continue l'évangéliste, étant entré pour voir ceux qui étaient à table, vit un homme qui n'avait pas revêtu un habit de noces, il lui dit : Mon ami, comment es-tu entré ici sans avoir un habit de noces ? mais lui, garda le silence. Alors le roi dit aux serviteurs : Liez-lui les pieds et les mains, et jetez-le dans les ténèbres du dehors, c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents » (*Math.*, 22, 11-13:). Pour entrer dans le Royaume, il s'agit donc de revêtir un habit de noces, c'est-à-dire de se mettre en harmonie avec le milieu dans lequel on a été

appelé. L'habit de noces ne constitue en aucune mesure un droit à une invitation, ce n'est qu'un acte de déférence à l'égard de celui qui a fait l'invitation¹. Les conditions posées par Jésus pour l'entrée dans le Royaume ne constituent pas des mérites à acquérir, elles consistent à ôter ce qui est en conflit avec le Royaume, ce qui empêcherait d'y entrer. Si Jésus demande que l'on renonce au monde, ce n'est pas que le renoncement constitue un mérite, c'est que l'attachement au monde et l'attachement au Royaume sont inconciliables. Les conditions d'entrée dans le Royaume ne sont donc pas des exigences arbitraires de Jésus, elles résultent de la nature même des choses.

Nous avons vu que jamais Jésus ne pose comme condition d'entrée dans le Royaume la circoncision, ou la pratique des rites commandés par la loi juive. Nous sommes donc amenés à examiner l'attitude de Jésus vis-à-vis de la loi². Cette question se rattache directement à la sotériologie, parce que pour le judaïsme contemporain de Jésus, la loi était l'unique moyen de salut.

Pour éviter les confusions, voyons d'abord l'attitude que Jésus prend vis-à-vis des commandements moraux de la loi. Cette attitude est résumée tout entière par cette parole du Sermon sur la montagne : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (*Math.*, 5, 17:). Jésus prenant l'un après l'autre les différents commandements de la loi, ceux relatifs au meurtre, à l'adultère, au divorce, au

1. H. HOLTZMANN, *Hand-Commentar*, I, 1, p. 276.

2. H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, I, pp. 130-160; WERNLE, (*Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, Leipzig, 1901, p. 54) observe avec raison que la question ne s'est pas posée d'une manière théorique pour Jésus, parce qu'il était non pas un théologien, mais un laïque.

serment, à la vengeance, les ramène à leur principe et exige, non seulement la soumission à la lettre de la loi, mais encore le respect de son esprit, et cela aussi bien quant aux sentiments que quant aux actes. La mauvaise pensée est condamnée à l'égal du meurtre, et la convoitise à l'égal de l'adultère (*Math.*, 5, 21 ; ss.). Cela est surtout sensible pour ce qui concerne la condamnation du divorce (*Marc.*, 10, 2-12 ;). L'attitude de Jésus vis-à-vis de la loi morale de l'Ancien Testament est donc une attitude à la fois de soumission humble et sincère, et de souveraine liberté. Jésus reste soumis à la loi parce qu'il y voit le commandement de Dieu, mais les exigences de sa conscience l'obligent à en appeler de l'interprétation au texte, et parfois même de la lettre de la loi à son esprit. Cette attitude de soumission et de liberté est aussi celle que Jésus adopte vis-à-vis de la loi rituelle. Il lui reste humblement soumis tant que sa conscience n'exige pas le contraire, mais toujours il a le sentiment d'être entièrement libre. C'est ainsi qu'à propos de l'impôt du temple, Jésus commence par déclarer qu'il est libre et ne doit pas cet impôt, puis il charge Pierre de le payer pour lui (*Math.*, 17, 24-27 ;). Il s'agit dans cet épisode, non d'un impôt établi par l'autorité sacerdotale, mais par la loi elle-même (*Exode*, 30, 11-16 ;).

La conduite de Jésus est exactement la même à l'égard de questions plus importantes, comme celle du sabbat. On sait que cette question fut l'occasion des premiers conflits de Jésus avec le judaïsme. Jésus affirme d'abord en s'appuyant sur l'exemple de David, qu'en cas de nécessité on peut violer le sabbat (*Marc.*, 2, 23-28 ; *et paral.*). Dans un autre épisode que les évangiles rapprochent, d'une manière peut-être artificielle, de l'épisode des épis arrachés, Jésus accomplit une guérison le jour du sabbat,

en faisant passer le devoir de miséricorde avant le respect du jour du repos (*Marc*, 3, 1-6;).

Jésus critique aussi très vivement l'usage des purifications avant les repas, mais ceci est moins important pour nous, car il les considère comme des traditions, ou comme des commandements humains (*Marc*, 7, 7-8;), et comme s'il avait besoin de légitimer la distinction qu'il établit entre le commandement de Dieu et la tradition humaine, il montre comment l'une peut être en opposition avec l'autre, et comment la loi du corban parvient à neutraliser et à rendre inefficace le commandement qui dit : « Tu honoreras ton père et ta mère » (*Marc*, 7, 9-13;).

Une preuve saisissante de la liberté de Jésus vis-à-vis de la loi ressort de sa conduite à l'égard des péagers et des gens de mauvaise vie. Jésus les reçoit, se met à table avec eux, alors que, d'après les principes du judaïsme, le seul contact de ces gens était une souillure (*Marc*, 2, 15-17; etc.).

Les différents exemples que nous venons de citer nous montrent d'une manière frappante que Jésus a rompu avec le principe juif du nomisme. Le rite n'a pas pour lui la valeur absolue qu'il avait pour le pharisaïsme. Jésus le subordonne sans hésiter à la charité et même tout simplement à l'utilité. Pourtant Jésus est resté toute sa vie sur le terrain du judaïsme. Il a été, comme le dit Paul, le serviteur de la circoncision (*Rom.*, 15, 8;). Cela ne veut pas dire que Jésus ait considéré la circoncision comme une condition de salut. A vrai dire, la question ne s'est jamais posée pour lui sur le terrain de la théorie, mais sur celui de la pratique. La question n'est donc pas de savoir ce que Jésus a pensé de l'utilité de la circoncision, mais de voir s'il a admis que des incirconcis, c'est-à-dire

des non Juifs, puissent être sauvés. Ce qui rend ce problème extrêmement délicat, c'est qu'il n'est pas toujours possible de savoir si le travail de rédaction que les paroles de Jésus ont subi avant d'arriver jusqu'à nous, n'a pas eu pour effet d'accuser le caractère universaliste de certaines déclarations de Jésus.

Malgré cela, nous croyons possible d'établir ces deux points : d'abord Jésus a enseigné que la qualité de membre du peuple juif ne suffisait pas pour assurer l'entrée dans le Royaume des cieux : il a même déclaré que les Juifs en tant que peuple seraient rejetés à cause de leur incrédulité. Il a d'autre part admis que des païens pouvaient être appelés à entrer dans le Royaume de Dieu, sans qu'il soit pour cela nécessaire qu'ils soient auparavant incorporés au peuple juif. Il convient d'apporter ici la preuve de ces affirmations.

Il n'est pas malaisé d'établir que Jésus s'est cru envoyé tout spécialement à Israël. L'épisode de la Cananéenne en fait foi. Comme cette femme étrangère implorait Jésus, lui demandant de guérir son enfant, le Seigneur lui répondit : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*Math.*, 15, 24); et il ajouta : « Laisse d'abord les enfants se rassasier, car il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (*Marc*, 7, 27; *Math.*, 15, 26;). On ne peut dire que ces déclarations de Jésus ne doivent pas être prises au pied de la lettre, que la dureté extrême des termes qu'il emploie doit seulement éprouver la foi de la Cananéenne, car une telle attitude, voisine de l'hypocrisie, est indigne de Jésus¹; de plus, le texte donne nettement l'impression que

1. Il n'est pas sans intérêt de noter que Luc, l'évangéliste paulinien et universaliste, omet cette péripécie.

Jésus a voulu d'abord refuser le miracle qu'on lui demandait, et qu'il a été comme vaincu par la foi de la Cananéenne.

Mais à côté de cela, Jésus enseigne clairement le rejet d'Israël. Il n'est pas possible en effet de se méprendre sur le sens parfaitement clair de la parabole des vignerons (*Marc*, 12, 1-12 ; et *paral.*). On connaît l'allégorie : Un homme plante une vigne et la pourvoit de tout ce qui est nécessaire pour la cultiver, puis il la confie à des vignerons et s'en va en voyage. Le moment venu, il envoie vers eux son serviteur pour recevoir les fruits de la vigne, mais les vignerons le frappent et le renvoient à vide : d'autres serviteurs sont également frappés, outragés, mis à mort. Le maître se décide alors à envoyer son fils unique, mais les vignerons, espérant s'emparer de l'héritage, mettent l'héritier à mort. Que fera, demande Jésus, le maître de la vigne ? Il viendra, et fera mourir ces misérables, et donnera la vigne à d'autres. La vigne, c'est certainement ici la promesse du Royaume, les vignerons représentent le peuple juif, les serviteurs et le fils, les prophètes et le Christ lui-même. Mathieu d'ailleurs souligne cette interprétation de la parabole en ajoutant : « C'est pourquoi, je vous le dis : le Royaume de Dieu vous sera ôté et sera donné à un peuple qui donnera du fruit » (*Math.*, 21, 43 :). Cette déclaration de Jésus équivaut à une abrogation de la valeur de la circoncision, puisque celle-ci est la caractéristique du peuple d'Israël. Le judaïsme admettait bien que des païens puissent être sauvés, mais il fallait pour cela que, par la circoncision, ils fussent incorporés au peuple juif. Pour Jésus au contraire, c'est en tant que païens qu'ils sont appelés à entrer dans le Royaume de Dieu.

De la parabole des vignerons que nous venons d'analy-

ser, nous pouvons rapprocher d'autres déclarations de Jésus; la plus importante nous est conservée à la fois par Mathieu et par Luc, mais dans des contextes différents, ce qui constitue peut-être une garantie de son authenticité. Voici cette parole : « Je vous le dis, en vérité, que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et seront à table dans le Royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob; et les fils du Royaume (= les Juifs) seront dans les ténèbres du dehors, c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents » (*Math.*, 8, 11. 12;)¹. Il faut aussi retenir comme un enseignement universaliste donné par Jésus la parabole du festin de noces qui doit, elle aussi, mettre en relief le rejet des Juifs et l'appel des païens.

II. — *La sotériologie de l'apôtre Paul.*

Nous avons vu dans les chapitres précédents que la doctrine du péché et la doctrine du Christ constituent, s'il est permis de s'exprimer ainsi, les deux pôles du système paulinien. Il en résulte que la sotériologie doit, elle aussi, occuper dans ce système une place prépondérante, car elle est la conséquence de la rencontre du péché et du Christ.

Un premier trait à noter sur la manière dont l'apôtre Paul conçoit l'œuvre du salut, c'est qu'il y voit le couronnement de l'histoire religieuse de l'humanité, en par-

1. Luc (13, 28-30) a conservé la même parole sous une forme un peu différente : « Il y aura, dit-il, des pleurs et des grincements de dents quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob et tous les prophètes dans le Royaume de Dieu, et que vous serez jetés dehors. Il viendra des gens de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Sud, qui seront à table dans le Royaume de Dieu.

ticulier l'aboutissement de l'Ancien Testament. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner les citations que Paul fait des livres de l'ancienne alliance et les allusions nombreuses qu'on trouve dans ses épîtres à des faits de l'histoire d'Israël¹. On a dit que Paul lisait l'Ancien Testament avec les yeux d'un chrétien et la perspicacité d'un rabbin. L'histoire du peuple juif est pour lui une préparation de l'œuvre de la Rédemption, c'est une histoire de la promesse faite à Abraham et réalisée en Christ, son descendant (*Gal.*, 3, 16;). L'apôtre montre comment la loi intervient pour faire abonder le péché afin que la grâce puisse surabonder (*Gal.*, 3, 19; etc.). La loi est aussi un pédagogue qui conduit à Christ (*Gal.*, 3, 24; *Rom.*, 10, 4;). Quand ils lisent la loi, les chrétiens n'ont plus sur les yeux ce voile qui troublait la vue des Juifs (*II Cor.*, 3, 14;). Chaque détail de l'Ancien Testament est pour eux une préfiguration de quelque une des parties de la vérité chrétienne: Agar et Sarah représentent les deux alliances (*Gal.*, 4, 21-31;); Abraham figure la justification par la foi (*Rom.*, 4;); le passage des Israélites sous la nuée annonce le baptême (*I Cor.*, 10, 1-2;); Jacob et Esaü enseignent la liberté de l'élection divine (*Rom.*, 9, 10; ss.). Comme le dit l'épître aux Colossiens, l'Ancien Testament n'est que l'ombre des choses à venir, le corps est Christ (*Col.*, 2, 17;).

Pour bien saisir la sotériologie paulinienne, il faut considérer l'œuvre du salut à deux points de vue. D'une

1. Voir sur ce point les études de KAUTZSCH (*De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis*, Leipzig 1869); VOLLMER (*Die alttestamentlichen Citate bei Paulus*, Fribourg, 1895); CH. MATHIOT (*Étude sur les citations de l'Ancien Testament dans l'épître de saint Paul aux Romains* (thèse), Paris, 1900); cf. aussi CLEMEN, *Die Auffassung des Alten Testaments bei Paulus* (*Studien und Kritiken*, 1902).

part, l'œuvre objective du salut consiste dans la destruction des conséquences du péché par l'œuvre du Christ, et dans la réconciliation du monde avec Dieu; d'autre part, l'œuvre subjective du salut consiste dans l'appropriation à chaque individu croyant de la rédemption opérée par Christ.

Il convient de rappeler brièvement ici ce que nous avons vu plus haut. Le péché, révolte de l'homme contre Dieu, a pour conséquence directe de conduire à la mort et de provoquer la colère de Dieu. La destruction des conséquences du péché devra donc comprendre deux éléments. Le premier sera l'apaisement de la colère de Dieu contre le pécheur, le second, la réparation du désordre introduit dans la nature humaine, c'est-à-dire le passage de la vie charnelle à la vie pneumatique. Ces deux éléments ne sont pas en fait nettement séparés. Par sa mort, le Christ accomplit à la fois les deux choses, il détruit la colère de Dieu contre le péché; en d'autres termes, il réconcilie Dieu et le monde et en même temps, il rend possible le passage de la vie charnelle à la vie spirituelle.

La déclaration la plus nette de l'apôtre Paul, au sujet de la réconciliation de Dieu et du pécheur, se trouve dans la seconde épître aux Corinthiens : « Tout, dit l'apôtre, vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui, et qui nous a confié le ministère de la réconciliation, car Dieu réconciliait en Christ le monde avec soi, en ne leur imputant pas leur péché » (II *Cor.*, 5, 18. 19;)¹.

Du côté de Dieu, cette œuvre consiste dans le pardon des péchés; en d'autres termes, dans la non imputation

1. Nous traduisons ainsi avec la majorité des interprètes en voyant dans *ἡν...καταλλάσσω* une forme analogue à celles qu'on trouve dans *Marc.*, 13, 25; *Luc.*, 6, 12; 11, 14; 21, 37; *Jean.*, 1, 28;.

de l'injustice et dans la justification. « Tous ont péché, dit par exemple l'apôtre, et sont privés de la gloire de Dieu, ils sont justifiés gratuitement par sa grâce, par la Rédemption ($\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\epsilon\rho\omega\sigma\iota\varsigma$) qui est en Jésus-Christ, lui que Dieu a établi propitiation ($\epsilon\lambda\chi\sigma\tau\eta\rho\iota\sigma\mu\omicron\nu$) par la foi en son sang, pour manifester sa justice par le pardon des péchés passés, dans la patience de Dieu pour montrer sa justice au temps présent, afin qu'il soit juste et qu'il justifie celui qui croit en Jésus » (*Rom.*, 3, 23. 24:). Il y a donc pardon de la part de Dieu, mais la miséricorde divine n'est pas le seul facteur qui intervienne ici. Il n'est pas seulement question du pardon des péchés, mais aussi de « Rédemption en Jésus-Christ », et de « propitiation par son sang ». La mort du Christ exerce une action qui rend possible le pardon des péchés, c'est elle qui, à proprement parler, réconcilie l'homme et Dieu. « Lorsque nous étions encore ennemis de Dieu, dit l'apôtre, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, car c'est par Christ que nous avons reçu la réconciliation » (*Rom.*, 5, 10. 11;).

L'efficacité de la mort du Christ tient à ce que le Christ se substitue au pécheur pour recevoir le châtiment divin. « Ce qui était impossible à la loi, dit Paul, Dieu l'a réalisé en envoyant son propre Fils dans une chair semblable à la chair du péché, et, pour le péché, il a condamné le péché dans la chair afin que la justice de la loi soit accomplie en nous » (*Rom.*, 8, 3; s.); de même, il dit dans la seconde épître aux Corinthiens : « Celui qui ne connaissait pas le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui » (*II Cor.*, 5, 21); et, dans l'épître aux Galates : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, ayant été fait malédiction pour nous » (*Gal.*, 3, 13;). Voici quelle est la

pensée de l'apôtre : Pour satisfaire la justice de Dieu, Christ a été traité, lui saint, comme un pécheur, plus exactement comme le péché. C'est ainsi que Dieu a pu être réconcilié avec l'homme. C'est exactement la même pensée que le grand prophète anonyme auquel on doit la seconde partie du livre d'Esaië exprimait en disant du serviteur de Yahweh : « Le châtiment qui nous apporte la paix est tombé sur lui » (*Esaië*, 53, 5 ;).

La réconciliation entre Dieu et l'homme, dont nous venons d'exposer la théorie, n'a pas d'autre effet que de rendre possible le pardon des péchés. Elle a, par là, quelque chose d'incomplet, car, si elle efface le passé, elle laisse l'homme dans le même état qu'auparavant. Or, nous l'avons vu, la nature de l'homme est telle, qu'il lui est complètement impossible de ne pas pécher. L'homme à qui ses péchés ont été pardonnés recommencera nécessairement à pécher, et par suite retombera dans son état primitif. Il faut donc, ou bien que la réconciliation se répète à chaque instant, ou bien qu'un acte intervienne, qui brise la puissance du péché et transforme l'être charnel en un être spirituel. C'est cette seconde hypothèse qui se réalise dans le système paulinien.

Nous n'avons pas à chercher pour le moment comment se fait le passage de l'homme charnel à l'homme spirituel, mais seulement à indiquer ce qui rend ce passage possible. C'est ici encore la mort du Christ qui intervient. « Jésus-Christ est mort, écrit Paul aux Galates, afin de nous arracher au mauvais siècle présent » (*Gal.*, 1, 4 ;). « Il nous a rachetés de la malédiction de la loi » (*Gal.*, 3, 13 ;). « Dieu, dit-il encore, a envoyé son Fils, né de la femme, venu sous la loi pour racheter ceux qui sont sous la loi » (*Gal.*, 4, 4 ;). Il dit enfin d'une manière plus générale : « La loi de l'esprit de vie qui est en

Jésus-Christ te délivre de la loi du péché et de la mort » (*Rom.*, 8, 2;).

Nous verrons plus loin comment ce passage s'opère, disons seulement d'un mot qu'il se fait, parce qu'en s'unissant à Christ par la foi, le croyant meurt et ressuscite avec lui, et par là échappe à la domination de la chair, de la loi et de la mort.

Passons maintenant au côté subjectif de l'œuvre de la Rédemption. Il est aisé de comprendre que le salut ne peut être pour Paul un acte mécanique qui se réalise du dehors sans l'intervention de la volonté de l'individu. Il faut que l'œuvre accomplie par Jésus-Christ soit appropriée à chaque individu par un acte qui vient sans doute de Dieu, mais qui néanmoins reste un acte moral de l'homme. Le mot même de réconciliation que Paul emploie indique cela. L'idée de réconciliation indique deux parties en présence. Voyons donc ce qu'est la réconciliation envisagée du côté de l'homme. Paul écrit aux Romains : « Nous sommes ambassadeurs pour Christ, c'est comme si Dieu lui-même vous exhortait par nous. Nous vous supplions au nom de Christ : réconciliez-vous avec Dieu » (*II Cor.*, 5, 20;). A l'acte d'amour accompli par Dieu, doit répondre un acte de l'homme. Dieu appelle le pécheur, il faut que celui-ci vienne à lui¹.

1. Le drame historique de la mort et de la résurrection du Christ est un drame extérieur qui n'a de vertu ou n'est complet, comme on voudra, qu'autant qu'il se répète moralement par la foi dans la conscience du chrétien. A proprement parler, ce n'est pas le Christ qui expie les péchés de l'humanité, c'est l'humanité qui expie en lui ses propres péchés en mourant pour satisfaire à la loi, et en ressuscitant, humanité nouvelle, à l'appel de celui qui fait revivre les morts (*SABATIER, La doctrine de l'expiation*, p. 24.).

La théorie paulinienne des conditions de la participation de l'homme au salut est fort simple, elle est parfaitement résumée dans une formule de l'épître aux Romains : « Nous concluons, dit l'apôtre, que l'homme est justifié par la foi en dehors des œuvres de la loi » (*Rom.*, 3, 28;). Cette formule comprend un élément polémique non déguisé : non seulement l'apôtre affirme le rôle de la foi dans la justification, mais encore il exclut d'une manière très précise toute coopération des œuvres de la loi. Arrêtons-nous d'abord à ce côté de la pensée de l'apôtre. Ce que Paul veut exclure, c'est la justification par les œuvres de la loi mosaïque. Ce point avait à ses yeux une importance capitale. La pensée de Paul ne va ici à rien moins qu'à nier le principe même de la religion juive. Le caractère dominant du judaïsme, c'est d'être avant tout une religion nomiste. L'Ancien Testament est pour les pharisiens un ensemble de prescriptions rituelles, de l'observation desquelles dépendait le salut de l'individu et de la nation.

On comprend par là le scandale que Paul ne pouvait manquer de provoquer, quand, au pharisaïsme pour qui la loi était tout, il opposait sa formule : « L'homme ne peut être justifié par les œuvres de la loi ». Aussi l'apôtre rencontra-t-il d'ardents contradicteurs et des adversaires convaincus, non seulement parmi les Juifs, mais encore dans les communautés chrétiennes, parmi ceux qui n'avaient pas rompu complètement avec leur ancienne foi. Nous trouvons dans les épîtres de Paul, dans l'épître aux Galates et dans l'épître aux Romains en particulier, un écho des controverses passionnées auxquelles donna lieu cette question¹. « Aucun homme, écrit Paul aux Ga-

1. Un autre écho de ces controverses est venu jusqu'à nous dans l'épître de Jacques. Voir l'étude de MENÉGOZ, *Étude comparative de l'enseignement*.

lates, n'est justifié devant Dieu par la loi » (*Gal.*, 3, 11 ;). « Aucune chair, écrit-il de même aux Romains, ne sera justifiée devant Dieu par les œuvres de la loi » (*Rom.*, 3, 20 ;).

Mais une affirmation, si énergique qu'elle ait été, ne pouvait suffire pour résoudre une question aussi controversée que celle de la justification, aussi Paul s'efforce-t-il de donner une démonstration de la thèse qui lui tient si fort à cœur. Il essaye d'abord de la prouver par l'absurde. « S'il y avait, dit-il, un juste qui le soit par la loi, Christ serait mort en vain » (*Gal.*, 2, 21 ; cf. 2, 16. 17 ;). Cette conclusion étant inadmissible pour l'apôtre, il se croit aussi en droit de rejeter la prémisse sur laquelle elle repose, à savoir qu'il y a une justice qui vient de la loi. On ne saurait dissimuler la faiblesse extrême de cette argumentation qui repose tout entière sur une pétition de principe. Paul semble d'ailleurs sentir lui-même que cet argument n'a de portée que pour ceux qui sont convaincus à l'avance, aussi s'efforce-t-il de donner une autre démonstration de sa thèse.

Il faut ici distinguer un argument de fait et un argument exégétique. Le premier se trouve dans l'épître aux Romains : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi, dit Paul, qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui l'observent » (*Rom.*, 2, 13 ;). Comme Paul affirme que tous les hommes sont pécheurs et qu'aucun ne fait le bien (*Rom.*, 3, 10 : ss.), il en résulte que les hommes ne peuvent être justifiés devant Dieu par la loi¹.

ment de saint Paul et de saint Jacques sur la justification par la foi (Études de théologie et d'histoire, Paris, 1901, p. 119-150).

1. Ici non plus la démonstration de Paul n'est pas dialectiquement probante. De ce que les hommes ne peuvent faire le bien, il ne résulte pas nécessairement qu'ils ne peuvent observer les prescriptions rituelles du

A cette argumentation purement dialectique, Paul préfère l'argumentation exégétique. Il s'attache à prouver que l'Ancien Testament n'enseigne pas la justification par les œuvres. L'exemple qu'il invoque pour cela est celui du patriarche Abraham. « Abraham n'a pas été justifié par les œuvres », dit-il (*Rom.*, 4, 2); et il apporte à l'appui de son affirmation un texte de la Genèse : « Abraham, y est-il dit, eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice » (*Gen.*, 15, 6;)¹. Ce terme même d'imputation démontre, d'après Paul, que les œuvres n'interviennent pas ici, car aux œuvres répond la dette et non l'imputation par grâce (*Rom.*, 4, 4. 5;)². La circoncision même, ce privilège du peuple juif, ne joue ici aucun rôle, car ce fut étant encore incircis, qu'Abraham reçut l'imputation de la justice. La circoncision n'intervint qu'ensuite comme signe de la justice qui vient de la foi (*Rom.*, 4, 10, ss.;).

L'apôtre démontre de même dans l'épître aux Galates que la loi ne joue aucun rôle, puisqu'elle n'est intervenue que 430 ans après la promesse (*Gal.*, 3, 17;). Il ne saurait donc y avoir le moindre doute sur la pensée de l'apôtre. Les œuvres de la loi ne peuvent justifier quoi que ce soit; il y a plus: Paul déclare qu'il y a contradiction entre la justice qui vient de la loi, et la justice qui

judaïsme. Paul ne déclare-t-il pas lui-même à propos de sa vie dans le judaïsme, que quant à la justice de la loi, il était irréprochable (*Phil.*, 3, 6;). Toute l'obscurité provient ici d'une analyse insuffisante du concept de loi.

1. Paul attache tant d'importance à cette déclaration de la Genèse qu'il ne la cite pas moins de quatre fois (*Gal.*, 3, 6; *Rom.*, 4, 3. 9. 22;).

2. Cet argument exégétique devait paraître très puissant aux contemporains de l'apôtre. Ce qui le prouve, c'est que l'auteur de l'épître de Jacques a recours pour y répondre à un procédé où des modernes verraient certainement une falsification de texte.

vient de Christ par la foi. « Vous avez rompu avec Christ, écrit l'apôtre aux Galates, vous tous qui cherchez à être justifiés¹ dans la loi, vous avez perdu la grâce » (*Gal.*, 5, 4;).

La conception judaïsante de la justification ainsi écartée, passons à l'exposé de la pensée de Paul. Elle se résume tout entière dans la formule que l'apôtre emprunte au prophète Habacuc. « Le juste vivra par la foi » (*Hab.*, 2, 4; cf. *Rom.*, 1, 17;). C'est la théorie de la justification par la foi, ou, plus exactement, de l'imputation de la justice au croyant. Pour bien comprendre la pensée de l'apôtre, il faut étudier séparément les trois notions qui interviennent ici : la foi, la justice, l'imputation.

En nous bornant à des observations purement extérieures, nous pouvons facilement nous convaincre que pour Paul la foi est, si on peut s'exprimer ainsi, le phénomène spécifique de la vie religieuse². Ce qui le prouve, ce n'est pas seulement l'emploi très fréquent que l'apôtre fait des mots πίστις, πιστεύειν, mais aussi ce fait que Paul ne distingue pas les chrétiens autrement que par le terme de croyants (*I Thess.*, 1, 7; 2, 10. 13; etc.), et que, lorsqu'il s'informe de l'état religieux d'une communauté, ou se réjouit de sa prospérité, il ne parle jamais que de sa foi (*I Thess.*, 3, 2. 5. 6. 7. 10;). On peut aller jusqu'à dire que la foi est la vie religieuse elle-même.

1. Nous traduisons ainsi ἐκδικούσθε en suivant la pensée de l'apôtre plus que son expression.

2. Il ne faut pas négliger quelques observations indirectes qui peuvent aider à déterminer le sens du mot foi : 1° Le grec πίστις correspond à l'hébreu אמונה qui signifie confiance; 2° Dans *I Thess.*, 2, 4; *Gal.*, 2, 7; *Rom.*, 3, 2 πιστεύειν signifie : confier à. Sur la notion paulinienne de la foi, voir PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, p. 169; MENÉGOZ, *Le péché et la rédemption*, p. 265, ss.; SCHLATTER, *Der glaube im Neuen Testament*, 1885.

Pour définir la nature de la foi, le plus simple est de parler d'un exemple concret de foi qui revient à plusieurs reprises dans les épîtres de Paul. Nous voulons parler de celui d'Abraham ; Paul insiste dans l'épître aux Romains sur la foi d'Abraham, non seulement parce que cette foi lui paraît être un modèle à proposer aux chrétiens, mais encore et surtout parce qu'Abraham est pour lui le type même de la foi. Cette foi a consisté en ceci, que Dieu lui ayant fait la promesse qu'il serait père de nombreuses nations, il eut confiance en Dieu, bien qu'il fût âgé de plus de cent ans et que la naissance d'un fils eût dû lui paraître une impossibilité physique : « Abraham, dit Paul, eut foi en Dieu qui ressuscite les morts, et qui appelle ce qui n'est pas à l'existence, il crut contre toute espérance qu'il deviendrait le père de nombreuses nations. Sa foi ne faiblit pas, il ne tint pas compte de la mort de son corps (il avait cent ans) ni de l'épuisement de notre mère Sarah, il ne détruisit pas par son incrédulité la promesse de Dieu, mais il se fortifia par la foi, donnant gloire à Dieu, persuadé que ce qu'il avait promis, il pourrait l'accomplir » (*Rom.*, 4, 17-21 ;). La foi, c'est donc essentiellement la confiance en Dieu, elle ne repose pas sur la sagesse humaine, on peut même la regarder comme un défi jeté à la raison de l'homme. Son objet est Dieu qui promet à l'homme, sa raison d'être est la certitude de la toute puissance de Dieu.

Une étude directe de la notion paulinienne de la foi confirme pleinement le résultat auquel nous a conduits l'analyse de la foi d'Abraham. Paul écrit aux Corinthiens : « Ma prédication parmi vous n'a pas consisté en discours persuasifs, mais en démonstrations d'esprit et de puissance, afin que votre foi ne repose pas sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (I

Cor., 2, 4. 5;). L'objet de la foi est Dieu : « Votre foi en Dieu, écrit Paul aux Thessaloniens, est connue partout » (*I Thes.*, 1, 8;); et parlant de leur conversion, c'est-à-dire de la genèse de leur foi, il dit : « Vous vous êtes tournés vers Dieu, vous détournant des idoles » (*I Thes.*, 1, 9;). Souvent aussi, Paul parle de la foi en Christ : « Nous avons cru en Christ-Jésus, écrit-il aux Galates, afin d'être justifiés par la foi en Christ » (*Gal.*, 2, 16; cf. 2, 20; 3, 22. 26; *Rom.*, 3, 22. 26; etc.). Il n'y a pas cependant de différence entre la foi d'Abraham dont Dieu était l'objet et la foi en Christ des chrétiens. Si le chrétien croit en Christ, c'est parce que c'est en lui et par lui que Dieu réalise le salut. Christ est, si on peut s'exprimer ainsi, le lieu de l'action rédemptrice de Dieu. Aussi la foi en Dieu et la foi en Christ se confondent-elles. Croire en Christ, c'est croire aux promesses de Dieu, c'est donc encore croire en Dieu.

Ce serait une erreur de croire que la foi paulinienne, parce qu'elle ne repose pas sur le raisonnement, n'implique aucun élément intellectuel. Il y a déjà un élément de ce genre dans la foi d'Abraham, c'est l'idée de la toute puissance de Dieu (*Rom.*, 4, 17;), mais ce qui limite ce facteur intellectuel, c'est que cette idée ne s'est pas formée chez Abraham par le raisonnement, et que même elle est en contradiction avec les données de l'expérience. Il y a semblablement dans la foi chrétienne un élément intellectuel, l'idée que Dieu a ressuscité le Christ d'entre les morts, et qu'il ressuscitera de même ceux qui croient en lui (*Rom.*, 10, 9; cf. *I Thes.*, 4, 14;). L'élément intellectuel est donc réel dans la foi, mais il n'est pas seul à constituer la foi et surtout il n'est pas le fait générateur de la foi.

L'idée de l'apôtre sur la genèse de la foi est qu'elle est un don de Dieu. Il l'énumère parmi les charismes après

le λόγος σοφίας et le λόγος γνώσεως, avant les *χρίσματα ἐκλήτων* (I *Cor.*, 12, 8. 9;). Cette opinion est d'ailleurs confirmée par une indication de l'épître aux Romains où l'apôtre dit que chacun doit agir suivant la mesure de foi que Dieu lui a donnée (*Rom.*, 12, 3;). Le point de départ de la foi est la prédication de l'Évangile (*Rom.*, 10, 17; cf. 10, 8-16;), prédication voulue de Dieu qui a institué à cet effet des apôtres et des missionnaires (*Rom.*, 10, 14. 15;). La foi vient donc doublement de Dieu qui fait prêcher l'Évangile et qui prépare les cœurs à recevoir cette prédication.

La conséquence première de la foi est la justification : Paul affirme avec une très grande énergie que l'homme est justifié par la foi. On se sent ici en présence d'une idée capitale de sa théologie. Sa pensée sur ce point n'a jamais varié, mais elle est exprimée surtout dans les épîtres aux Galates et aux Romains. Dans l'épître aux Galates en particulier, Paul accumule les affirmations : « Nous savons, écrit-il, que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais qu'il l'est par la foi en Jésus-Christ, et nous avons cru en Christ afin d'être justifiés par la foi en Christ, et non par les œuvres de la loi, car nul n'est justifié par les œuvres de la loi » (*Gal.*, 2, 16;). « Il est évident, écrit-il un peu plus loin, que le juste vivra par la foi » (*Gal.*, 3, 11;). La Loi est un pédagogue¹ qui nous conduit à Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi (*Gal.*, 3, 24;). L'épître aux Romains n'est pas moins catégorique. « Nous concluons donc, écrit l'apôtre à la suite de son étude exégétique sur Abraham, que l'homme est justifié par la foi en dehors des œuvres de la loi... c'est par la foi (ἐκ πίστεως) que Dieu justifie la circoncision, et par la foi (ἐκ πίστεως) qu'il justifie l'incirconcision » (*Rom.*,

1. Cf. p. 258, n. 1.

3, 28. 30; cf. 5, 1; 10, 10;). Dans l'acte de la justification, c'est Dieu qui est actif. « C'est Dieu qui justifie », dit Paul (*Rom.*, 8, 33; cf. *Gal.*, 3, 8; *Rom.*, 3, 30; 8, 30; etc.). Dieu justifie gratuitement le croyant sans rien exiger de lui, ni mérite, ni satisfaction d'aucune sorte.

La question de savoir exactement en quoi consiste la justification est plus délicate. Il importe de l'examiner avec soin, car la solution de ce problème a une grande importance pour l'interprétation du paulinisme.

Une première manière de comprendre la justification se présente immédiatement à notre esprit : elle consiste à concevoir une justification effective en donnant au mot justifier le sens de : rendre juste. Cette interprétation, soutenue à l'époque de la Réformation par Osiander, repose sur quelques passages des épîtres. « Christ, dit par exemple Paul dans la première épître aux Corinthiens, nous a été fait de la part de Dieu. Sagesse, Justice, Sanctification et Rédemption » (*I Cor.*, 1, 30.). Un peu plus loin, l'apôtre écrit : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus et dans l'esprit de votre Dieu » (*I Cor.*, 6, 11.). Paul dit de même au sujet du Christ dans l'épître aux Romains : « Dieu a condamné le péché dans la chair afin que la justice de la loi soit accomplie en vous qui marchez, non selon la chair, mais selon l'esprit » (*Rom.*, 8, 4.). À ces trois passages, ajoutons encore *Phil.*, 3, 9, où Paul exprime le vœu d'être trouvé au jour du jugement, « n'ayant pas la justice qui vient de la loi (*τὴν ἐκ νόμου*), mais la justice qui vient de Dieu et que l'on obtient par la foi en Christ » (*τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*).

Ces passages, lus d'une manière superficielle, donnent l'impression qu'il y a une justice de Dieu réalisée dans le croyant, mais il s'agit de peser exactement chaque terme.

Un examen attentif nous montre que dans les deux premiers passages (I *Cor.*, 1, 30; 6, 11;), à côté de la justification, il est question aussi de la sanctification. Si la justice dans ces passages était une justice effective et réelle, la sanctification n'aurait plus aucune raison d'être¹. Le passage de l'épître aux Romains (8, 4;) n'est, tout bien examiné, guère plus décisif que ceux de la première épître aux Corinthiens. Ce passage nous apprend que par la mort du Christ, le δικαιωμα τοῦ νόμου est réalisé pour ceux qui vivent selon l'esprit. Pour pouvoir invoquer ce passage à l'appui de l'interprétation qui fait de la justification une justification effective, il faudrait prouver que ce δικαιωμα est réalisé au moment même de la justification, qu'il la constitue essentiellement, et qu'il n'en est pas seulement une conséquence. Or cette démonstration, il ne nous paraît pas possible de la fournir. Loin de là, le plus naturel est d'admettre qu'ici, comme dans l'épître aux Corinthiens, l'accomplissement de la justice de la loi n'est qu'une conséquence de la justification.

Reste enfin le passage de l'épître aux Philippiens; il y est question d'une justice qui vient de la loi, et d'une justice qui vient de Dieu par le moyen de la foi. Le fait même qu'il est question d'une justice qui vient de la loi prouve que cette justice n'est pas l'accomplissement de la loi, mais qu'elle est un état dans lequel se trouve l'homme à la suite de cet accomplissement². Comme

1. Il ne faut toutefois pas exagérer. De ce que la justification n'est pas elle-même une sanctification, il ne faudrait pas conclure que la sanctification n'a aucun lien avec la justification. Nous verrons un peu plus loin la véritable pensée de Paul sur ce point.

2. On ferait la même observation à propos de tous les passages où l'on trouve des termes comme δικαιωσθαι ἐξ ἔργων *par ex.*, *Gal.*, 2, 16. 17; *Rom.*, 3, 20. 4, 2.

d'autre part nous savons que la seule question qui ici intéresse Paul, est celle de la relation entre Dieu et l'homme, nous pouvons conclure que la justice qui vient de la loi, c'est l'existence d'un rapport normal entre Dieu et l'homme, conséquence de l'observation de la loi. Nous sommes en droit d'appliquer les résultats de cette exégèse aux mots $\tau\eta\nu \epsilon\kappa \theta\epsilon\omicron\upsilon \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\nu$. Nous verrons alors que cette justice qui vient de Dieu par la foi n'est pas une perfection plus ou moins relative que Dieu réalise en l'homme, mais qu'elle consiste en ceci, que Dieu, par suite de la foi, replace l'homme dans un rapport normal avec lui-même. Aucun des textes qui paraissent appuyer l'idée d'une justification effective du croyant, ne nous paraît donc avoir une portée décisive.

On pourrait au contraire opposer à cette interprétation des textes précis. Nous nous contenterons d'en citer deux empruntés l'un et l'autre à l'épître aux Galates. « Si, cherchant à être justifiés par Christ, écrit Paul, nous sommes trouvés nous aussi pécheurs, Christ sera donc un serviteur du péché. A Dieu ne plaise », répond l'apôtre, et il s'attache à démontrer que les conséquences du péché ayant été détruites par la justification en Christ, l'homme ne doit plus pécher, que du reste il est mort à la loi, et qu'il ne doit plus vivre que pour Dieu (*Gal.*, 2, 17; ss.;). Serait-il possible de comprendre cette exhortation à ne plus pécher, si la justification en Christ était réellement une justification effective? Paul dit encore : « Par l'esprit, nous attendons de la foi, l'espérance de la justice » (*Gal.*, 5, 5;). Cette attente de la justice serait un non sens, si en justifiant le pécheur, Dieu le rendait réellement juste.

Avant d'essayer de déterminer directement ce que c'est que la justification, il importe de remarquer que

dans deux passages qui sont l'un et l'autre parmi les plus importants de tous ceux qui se rapportent à la justification, la vie et la justification sont présentées comme ayant entre elles un rapport étroit. Le premier de ces passages se trouve dans l'épître aux Galates. « Puisqu'aucun homme n'est justifié devant Dieu par la loi, dit Paul, il est évident que le juste vivra par la foi; mais la loi n'est pas de la foi. Celui qui aura fait ces choses (*s. e.* dit-elle) vivra par elles » (*Gal.*, 3, 11. 12;). L'épître aux Romains contient une formule toute semblable. Dans le bref résumé de son évangile que Paul donne avant d'aborder son exposé, il dit : « La justice de Dieu (justice qui justifie) se manifeste en lui (l'Évangile), comme il est écrit : Le juste vivra par la foi » (*Rom.*, 1, 17;). Sans doute le terme de « vivre par la foi » est emprunté par Paul à l'Ancien Testament (*Habacuc.* 2, 4;), mais il n'en exprime pas moins la pensée de l'apôtre. Ce qui nous frappe dans ces passages, c'est que là où on attend « être justifié », on trouve « vivre ». La justice n'est donc pas l'obéissance à certains préceptes, c'est l'état de l'homme qui possède la vie. C'est ce qui résulte encore d'un autre passage de l'épître aux Galates : « Si, dit Paul, une loi avait été donnée qui puisse procurer la vie, il y aurait réellement une justice qui vient de la loi » (*Gal.*, 3, 21;).

Cette identification de la justification et du don de la vie nous permet de nous faire une idée de la notion paulinienne de la justification. Rappelons-nous la déclaration de l'épître aux Romains : « Le salaire du péché, c'est la mort; le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Christ, notre Seigneur » (*Rom.*, 6, 23;). La justification qui est le don de la vie au croyant n'est pas autre chose qu'une destruction des conséquences du péché. Par elle,

l'homme est replacé vis à vis de Dieu dans une situation normale dans laquelle il lui est impossible de se replacer lui-même par l'observation de la loi.

Ceci s'accorde parfaitement avec ce que nous avons constaté plus haut, à savoir que la justification n'est pas effective, mais qu'elle est un acte forensique, en vertu duquel Dieu déclare le pécheur juste et le considère comme tel, et par conséquent le replace dans la situation où il se trouverait s'il n'avait pas péché.

Un passage de la seconde épître aux Corinthiens nous apporte une preuve indirecte à l'appui de cette interprétation. « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui » (II *Cor.*, 5, 21;). Il est certain que dans ce passage, il y a un parallélisme exact entre « Christ fait péché pour nous » et « nous, faits justice de Dieu en lui »; mais d'autre part, il est évident que Paul, qui, comme nous l'avons vu, est absolument convaincu de la parfaite sainteté du Christ, ne peut pas avoir voulu dire que le Christ est devenu effectivement pécheur. De plus, si le Christ était mort pécheur, sa mort ne pourrait avoir aucune efficacité: mais Paul a voulu dire que Dieu l'a traité comme s'il était pécheur; il en résulte, la même interprétation devant être appliquée à la justification, que Paul ne veut pas dire que nous devenions effectivement justes en Christ, mais qu'en lui. Dieu nous considère et nous traite, nous pécheurs, comme si nous étions justes, de même qu'il a considéré et traité le Christ juste, comme s'il avait été pécheur.

Bien d'autres passages confirment notre interprétation. « Tous ont péché, dit Paul, et sont privés de la gloire de Dieu: ils sont justifiés gratuitement par sa grâce » (*Rom.*, 3, 24;). Ici la justification ne répond pas au

péché, mais à la privation de la gloire de Dieu qui en est la conséquence¹.

Un passage dans lequel le verbe δικαιωθῆναι ne se rapporte pas à la justification du croyant par Dieu, doit être examiné ici. « Celui qui est mort, dit l'apôtre, est justifié du péché » (*Rom.*, 6, 7;). Il ne veut pas dire que Dieu justifie, en leur pardonnant leurs péchés, tous ceux qui sont morts; car pour lui, la mort n'est pas seulement le passage d'un mode d'existence à un autre mode, elle est réellement une cessation d'existence. La pensée de l'apôtre est qu'en mourant, l'homme expie son péché, qu'il paye la dette qu'il avait contractée en péchant. Il devient par conséquent libre à l'égard du péché. La justification n'est aucunement ici une transformation morale, elle est un acquittement.

La preuve la plus décisive en faveur de l'interprétation de la justification paulinienne comme déclaration forensique nous est fournie par l'idée de l'imputation. On sait que Paul identifie la justification à l'imputation de la justice. Son argument principal, ou plutôt un de ses arguments principaux en faveur de la justification par la foi, est l'exemple du patriarche Abraham; or ce texte qu'il cite à l'appui de son argumentation dit ceci : « Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice » (ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ, τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. *Gen.*, 15, 6; *Gal.*, 3, 6; *Rom.*, 4, 3. 6. 22;).

Le verbe λογίσθαι n'est pas dans les épîtres de Paul un

1. Le seul passage où l'objet de la justification soit, non pas l'homme, mais Dieu, confirme cette interprétation. Paul cite un passage de l'Ancien Testament (*Psaume* 51, 6;) où il est dit : « Tu seras justifié dans toutes tes paroles » (*Rom.*, 3, 4;). Ce qui ne peut évidemment signifier que : Tu seras reconnu juste. Le même sens est le seul aussi qui convienne dans I *Cor.*, 4, 4; où il s'agit de la reconnaissance par les Corinthiens du bien fondé de l'apostolat de Paul.

terme spécifiquement théologique. Dans le langage ordinaire de l'apôtre, on le trouve d'abord dans le sens d'estimer, de considérer, de tenir pour (I *Cor.*, 4, 1; 13, 5; II *Cor.*, 10, 2; 11, 5; *Rom.*, 6, 11; 8, 18. 36; 14, 14; *Phil.*, 3, 13); parfois aussi, mais plus rarement, il signifie penser, raisonner, conclure (I *Cor.*, 13, 11; II *Cor.*, 3, 5; *Rom.*, 3, 28;). On rencontre parfois aussi un sens intermédiaire : tenir compte d'un fait (II *Cor.*, 10, 7. 11; 11, 5; 12, 6; *Rom.*, 2, 3;). On peut exprimer ce qu'il y a de commun entre les différents sens que nous venons d'énoncer, en disant que λογίζεσθαι indique un jugement, le plus souvent avec l'idée des conséquences pratiques de ce jugement.

Passons maintenant à l'examen de ce mot dans la langue théologique. De même qu'il y a une imputation de la justice, il y a une non imputation du péché; il en est question dans la seconde épître aux Corinthiens : « Dieu réconciliait en Christ le monde avec soi et ne leur imputait pas leurs péchés », dit l'apôtre (II *Cor.*, 5, 19; cf. *Rom.*, 4, 8;).

La réconciliation et la non imputation du péché sont donc deux faits connexes; aussi bien, ce qui rend la réconciliation nécessaire, c'est l'existence du péché qui sépare l'homme de Dieu. La réconciliation est donc opérée quand Dieu n'impute pas le péché à l'homme, c'est-à-dire quand il le considère comme non existant. Un emploi plus intéressant encore du verbe λογίζεσθαι se trouve dans l'épître aux Romains. « Si l'incirconcis, dit Paul, observe les préceptes de la loi, son incircision ne lui sera-t-elle pas imputée à circoncision? (εἴ γε ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομήν λογισθήσεται; *Rom.*, 2, 26;) La pensée est très claire. Partant de l'idée du privilège accordé par Dieu à la circoncision, Paul déclare que ce même privilège

sera aussi accordé à l'incirconcis qui observe la loi, en sorte que, quoiqu'incirconcis, il sera considéré comme circoncis. Une sorte de contre-épreuve permet de vérifier cette interprétation : « Si tu es transgresseur de la loi, dit dans le même passage l'apôtre, s'adressant à un Juif, ta circoncision devient incirconcision » (ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν. *Rom.*, 2, 25 ;). Il est évident que la circoncision ne disparaît pas, mais elle devient l'équivalent de l'incirconcision. Le sens de λογίζεσθαι est exactement le même dans la formule : « A celui qui croit au Dieu qui justifie l'impie, sa foi est imputée à justice » (*Rom.*, 4, 5 ; cf. *Gal.*, 3, 6 ; *Rom.*, 4, 3. 5. 6. 9. 10. 11. 22. 23. 24 ;). Paul veut dire par là, que celui qui a foi en Dieu, bien qu'il soit pécheur, est considéré par Dieu comme s'il était juste, et traité en conséquence. En d'autres termes, Dieu replace le croyant dans un rapport normal avec lui-même en effaçant les conséquences de son péché.

Ces résultats sont confirmés par l'étude de l'idée de la justice de Dieu chez Paul (δικαιοσύνη θεοῦ)¹. Une première interprétation consiste à admettre que cette justice est la justice que Dieu donne, et qui par conséquent est valable devant lui. Deux passages paraissent appuyer cette interprétation : « Christ nous a été fait de la part de Dieu Sagesse, Justice, Sanctification et Rédemption » (*I Cor.*, 1, 30 ;). L'apôtre dit de même dans la seconde épître : « Dieu a fait le Christ péché, afin que nous devenions justice de Dieu en lui » (*II Cor.*, 5, 21 ;). Mais, nous avons essayé de montrer plus haut que dans aucun de ces deux passages, il n'est question d'une justice effective, mais seu-

1. Cette idée a été dans ces dernières années l'objet de nombreuses études, voir en particulier HAERING, *Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus*, Tubingue, 1896. MÉNÉGOZ, *Étude comparative de l'enseignement de saint Paul et de saint Jacques*, p. 133, n. 1.

lement d'une justification forensique. A bien considérer ces passages, la justice nous apparaît comme l'état de l'homme que Dieu a placé dans une situation normale vis-à-vis de lui-même.

Dans l'épître aux Romains, la justice de Dieu nous apparaît davantage envisagée du côté de Dieu, aussi est-ce là que nous devons chercher les indications les plus précises relatives à cette notion. Après avoir dit que l'Évangile est la puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient. Paul ajoute : « La justice de Dieu se manifeste en lui par la foi et pour la foi (ἐν πίστει καὶ εἰς πίστιν), selon ce qui est écrit : Le juste vivra par la foi » (*Rom.*, 1, 17;). Il est question dans ce passage d'une puissance rédemptrice de Dieu (δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν), qui est l'Évangile. Ce qui fait son efficacité, c'est la manifestation de la justice de Dieu. Celle-ci est donc directement en rapport avec l'activité rédemptrice de Dieu.

Au chapitre 3 de la même épître, nous trouvons une objection que Paul met dans la bouche d'un interlocuteur : « Si, lui fait-il dire, notre injustice vient à l'appui de la justice de Dieu, que dirons-nous ? » (*Rom.*, 3, 5;). Pour comprendre cette objection, il est nécessaire de reproduire la marche de la pensée dans ce passage. L'idée de l'apôtre est que la justice de Dieu se manifeste dans l'injustice des hommes. Cette justice de Dieu que met en relief le péché de l'homme, c'est évidemment l'activité rédemptrice de Dieu. Dans la même épître, l'apôtre dit encore : « Maintenant, en dehors de la loi, une justice de Dieu est manifestée, à laquelle la loi et les prophètes rendent témoignage, c'est la justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ qui vient sur tous ceux qui croient » (*Rom.*, 3, 21. 22;). Ce que l'Évangile manifeste, et à quoi pense ici l'apôtre, ce n'est pas une justice effective réalisée en

tel ou tel individu, mais c'est la volonté rédemptrice de Dieu, c'est son dessein de pardonner aux croyants leurs péchés, et de les tenir pour justes.

Un peu plus loin, dans le même chapitre, nous trouvons une déclaration plus importante encore : « Les pécheurs, dit l'apôtre, sont justifiés gratuitement par sa grâce, par la Rédemption qui est en Christ-Jésus que Dieu a établi propitiation par la foi en son sang, pour montrer sa justice par le pardon des fautes passées, dans la patience de Dieu ; pour montrer sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit juste et qu'il justifie celui qui a la foi en Jésus » (*Rom.*, 3, 25. 26:). La phrase est embarrassée et n'est pas exempte de répétitions, il est néanmoins assez facile de dégager la vraie pensée de l'apôtre. La justice de Dieu, c'est la rédemption, c'est une *justitia justificans* ainsi que cela ressort du rapprochement des mots δικαιον et δικαιόμενος. La justice de Dieu ne se manifeste pas par une transformation de l'individu, mais par le pardon des péchés, ou plutôt par la justification du pécheur, car il faut remarquer que Paul parle de justification plus que de pardon.

Il nous est maintenant possible de conclure. La justice de Dieu est l'activité rédemptrice de Dieu ; c'est par elle qu'il place le croyant dans une situation normale vis-à-vis de lui-même, en lui pardonnant ses péchés. Cette conclusion est parfaitement d'accord avec celle à laquelle nous a conduits l'étude de la justification par la foi.

Nous sommes donc en droit d'affirmer le caractère forensique de l'idée paulinienne de la justification. C'est un acte par lequel Dieu acquitte le coupable et le place dans la situation de l'homme juste. Il est d'ailleurs évident que ce serait absolument méconnaître l'esprit de la théologie paulinienne, que de tirer du caractère foren-

sique de la justification, la conclusion que la sanctification n'est pas nécessaire. Cette conclusion erronée avait été, on le sait, tirée du vivant même de l'apôtre par des adversaires qui pensaient ruiner par cette objection le principe même de la justification par la foi. Mais l'apôtre a toujours protesté avec énergie contre ce qu'il considérait, non sans raison, comme une falsification de sa pensée (cf. *en part. Rom.*, 6, 1-23;). Il ne faut pas oublier que l'idée de la justification n'est qu'un des côtés de la sotériologie de Paul, l'autre étant constitué par l'idée de la sanctification et du don de la vie éternelle.

L'analyse que nous avons faite plus haut de la notion paulinienne de la foi, est restée volontairement incomplète. Nous avons intentionnellement laissé provisoirement de côté l'élément mystique qui entre dans la foi, et qui joue un rôle dans la sanctification et dans le don de la vie. La foi n'est pas seulement, pour Paul, la confiance en Dieu, elle est aussi une union étroite avec la personne du Christ. La conséquence de cette union, c'est que le croyant uni à Christ est rendu participant à tout ce qui le concerne, en particulier à sa mort et à sa résurrection. L'idée de l'union mystique avec le Christ apparaît peut-être déjà dans la première épître aux Thessaloniens : « Jésus-Christ est mort pour nous, dit l'apôtre, afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous soyons avec lui » (I *Thess.*, 5, 10;). La même idée apparaît plus nettement dans la première épître aux Corinthiens. Dès les premières lignes de cet écrit, Paul dit aux Corinthiens que « Dieu les a appelés à la communion (ἐκ κοινωνίας) de son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur » (I *Cor.*, 1, 9;). Dans la même épître, il développe en passant cette idée que celui qui s'attache au Seigneur devient un esprit avec lui, comme celui qui s'unit à une femme de-

vient un corps avec elle, ainsi que l'enseigne la Genèse (I *Cor.*, 6, 17;).

L'épître aux Galates nous présente l'idée de l'union mystique du croyant avec le Christ, d'une manière plus développée : « Je suis crucifié avec Christ, dit Paul, je ne vis plus, c'est Christ qui vit en moi » (*Gal.*, 2. 19. 20;). « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, dit-il de même à ses lecteurs, vous avez revêtu Christ, il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, vous êtes tous un en Christ-Jésus » (*Gal.*, 3, 27. 28; cf. 5, 6;).

La deuxième épître aux Corinthiens essaye d'expliquer le fait de l'union mystique. Paul commence par l'y affirmer de nouveau. « Toujours, dit-il, nous portons dans notre corps la mort de Jésus (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ. Cf. *Gal.*, 6, 17;), afin que la vie de Christ soit manifestée dans nos corps. Nous, les vivants, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée dans notre chair mortelle » (II *Cor.*, 4, 10. 11; cf. 13, 4;). Ailleurs, Paul présente le même fait sous l'image de l'amour du Christ pour l'Église, conçue comme une vierge sans tache (II *Cor.*, 11, 2;). Quant à l'explication, Paul la tire du fait de la mort substitutive du Christ qui ne peut avoir d'efficacité que si, virtuellement, tous ceux en faveur desquels Christ est mort sont morts avec lui. « La charité de Christ nous presse, déclare l'apôtre, jugeant que si un est mort pour tous, tous sont morts. Il est mort afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux, mais pour celui qui est mort et qui est ressuscité pour eux » (II *Cor.*, 5, 14. 15;).

L'idée de l'union mystique tient aussi une grande place dans l'épître aux Romains. L'identification du Christ et du croyant y apparaît comme le but même vers lequel tend toute l'œuvre de la Rédemption. Par-

lant des croyants, Paul dit en effet que « Dieu les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier entre beaucoup de frères » (*Rom.*, 8, 29;). Cette identification se fait par l'union mystique que la foi réalise entre le croyant et le Christ. « Ignorez-vous donc, frères, dit Paul, que nous tous qui avons été baptisés en Christ, avons été baptisés en sa mort? Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi marchions dans une vie nouvelle, car si nous avons été rendus participants à sa mort (σύμμετοί γεγόνημεν τῷ ἐμφοβῶντι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), nous le serons aussi à sa résurrection (*Rom.*, 6, 3-5;). La conclusion que l'apôtre formule sur ce point est la suivante : « Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur: soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur. C'est en effet pour être le Seigneur des vivants et des morts, que Christ est mort et qu'il a repris vie » (*Rom.*, 14, 9;).

Cette union mystique avec le Christ a pour conséquence directe la sanctification du croyant. Elle brise le lien qui unit l'homme au péché et à la mort, lien que la justification, acte purement forensique, avait laissé subsister. Cette doctrine est esquissée dans l'épître aux Galates et développée au sixième chapitre de l'épître aux Romains. « Par la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, écrit Paul aux Galates, le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde » (*Gal.*, 6, 14;). Ce passage montre que pour l'apôtre, le fait de s'attacher à la croix, c'est-à-dire la foi en Christ, a pour conséquence la rupture avec le monde et avec le péché qui y règne. Les idées exposées ici par Paul sont reprises dans l'épître aux Romains. Le passage

qui les contient présente ceci de particulier, que l'apôtre y traite la question qui nous intéresse, directement et non par simple allusion.

A la fin du chapitre 5, arrivé au terme du parallèle qu'il établit entre Adam et Jésus-Christ, Paul affirme la victoire de la grâce sur le péché. « Là où le péché a abondé, dit-il, la grâce a surabondé » (*Rom.*, 5, 20;). Mais l'apôtre savait par expérience que des adversaires mal intentionnés, ou seulement peu intelligents, pouvaient tirer d'une affirmation semblable, des conséquences scandaleuses, aussi se hâte-t-il de prévenir et de détruire l'objection. C'est à cela qu'est consacré le sixième chapitre de l'épître aux Romains : « Que dirons-nous donc, demande Paul, persisterons-nous dans le péché afin que la grâce abonde? A Dieu ne plaise », répond-il (*Rom.*, 6, 1-2;), et il expose comment par la foi symbolisée dans le baptême, le croyant est rendu participant à la mort et à la résurrection du Christ, et il met en relief les conséquences pratiques de ce fait. « Sachez ceci, dit-il, notre vieil homme a été crucifié avec [le Christ] afin que le corps du péché soit anéanti, en sorte que nous ne soyons plus esclaves du péché, car celui qui est mort est libre (ἐλευθεριώται) à l'égard du péché » (*Rom.*, 6, 6-7;). Il ne faut pas voir là une image mais une formule qui, pour l'apôtre, est très précise. Le Christ est libre à l'égard du péché parce qu'il lui a payé sa dette en mourant sur la croix. La loi, par suite, n'a plus aucun pouvoir sur le Christ ressuscité. Aussi le croyant qui participe à la résurrection et à la vie nouvelle du Christ, vit-il avec lui d'une vie semblable à la sienne, c'est-à-dire sur laquelle la mort n'a plus de pouvoir. C'est en ce sens que l'apôtre parle de l'imputation de la justice de Christ au pécheur. « Si nous sommes morts avec Christ, dit-il en effet,

nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort ne domine plus sur lui. Quant à la mort, il est mort une fois pour le péché, quant à la vie, il vit pour Dieu » (*Rom.*, 6, 8-10;).

L'union mystique avec le Christ a donc pour effet de rompre le lien qui retenait l'homme esclave du péché et de la mort. C'est ce qui, pour Paul, constitue le passage de la vie charnelle (σάρξ) à la vie spirituelle (πνεῦμα). Paul indique immédiatement les conséquences pratiques de ce passage : « Vous ne devez plus, dit-il, laisser le péché régner dans votre corps mortel, de façon à obéir à ses passions. Ne livrez pas vos membres comme armes de l'injustice pour le péché, mais offrez-vous à Dieu étant ressuscités des morts, faites de vos membres les armes de la justice » (*Rom.*, 6, 12-14;). L'apôtre reprend ensuite la même démonstration sous une autre forme, en disant à ses lecteurs qu'autrefois, esclaves du péché, ils sont maintenant esclaves de la justice (*Rom.*, 6, 15 ; ss.;). La foi par laquelle le croyant est justifié est donc aussi le moyen par lequel il est affranchi de la domination du péché et de la mort. Ceci montre quel lien étroit unit, pour Paul, la justification et la sanctification¹.

Pour qui a bien saisi le principe même de la sotériologie paulinienne, il n'y a rien d'étonnant à ce que la théorie de la justification et de la sanctification par la foi, ne puisse se suffire à elle-même. Théoriquement, le croyant justifié a complètement rompu avec le péché et la vie charnelle, pratiquement cette rupture n'est jamais abso-

1. Pour être complets, ajoutons qu'à côté de la justification, Paul indique comme conséquence de la foi le don de l'esprit, l'adoption, l'héritage des promesses (*Gal.*, 3, 2. 5. 7. 14. 26; 5, 6; *Rom.*, 3, 3 ss., 4, 14; 7, 2; etc.). Tout ceci d'ailleurs est déjà impliqué dans l'idée de la justification.

lue et le croyant justifié n'est jamais complètement sanctifié. Pour se convaincre de ce fait, il suffit de se rappeler la place que tiennent dans les épîtres de Paul les exhortations morales. En fait, la sanctification est un idéal qui n'est jamais réalisé, et même qui ne peut être réalisé. Il y a ici, entre la théorie et la pratique, une divergence qui doit absolument être expliquée. Il faut reconnaître que Paul lui-même a signalé ce fait, sans essayer le moins du monde de le dissimuler. Il a exprimé le sentiment de l'imperfection de la sanctification, en des termes vraiment poignants. Nous avons un écho de ses expériences personnelles dans le septième chapitre de l'épître aux Romains : « Je ne sais ce que je fais, dit l'apôtre, je ne fais pas ce que je veux, mais ce que je hais, je le fais. Si je ne fais pas ce que je veux, je rends témoignage à la loi qu'elle est bonne; ce n'est pas moi qui agis, c'est le péché qui habite en moi... Je puis vouloir, mais je ne puis faire le bien... J'acquiesce à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, mais je vois une autre loi dans mes membres qui combat la loi de mon esprit, et qui me rend esclave de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? » (*Rom.*, 7, 15-24;). On a, il est vrai, interprété ce passage en disant qu'il ne s'agit ici que d'un moi idéal, et non de la personnalité même de l'apôtre. Cette manière de comprendre le texte ne nous paraît pas acceptable, car elle ne peut expliquer ce qu'il y a de poignant dans l'exclamation de Paul. Nous croyons donc que c'est de ses expériences personnelles qu'il parle. Sans doute, l'apôtre fait suivre cette plainte d'un cri de victoire : « Grâce à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur! » (*Rom.*, 7, 25;); mais ce qui motive ce cri, c'est l'espérance d'être délivré dans l'avenir (*etiam* est au futur), et la conclusion

de l'apôtre, c'est qu'en lui coexistent deux lois, la loi de Dieu dans son esprit, et la loi du péché dans sa chair (*Rom.*, 7, 23;). Il est vrai qu'immédiatement après ce passage, Paul parle de ceux qui sont en Christ et qui sont libérés de la loi du péché et de la mort (*Rom.*, 8, 1. 2;), mais cette libération n'est évidemment que virtuelle.

Ce dualisme fondamental qui subsiste même après la justification, tient à ce que le chrétien encore après sa conversion continue à vivre dans la chair : son corps n'est pas transformé. La conséquence de la foi, c'est qu'il reçoit les prémices de l'esprit comme gage de la vie pneumatique qui sera plus tard pleinement réalisée en lui (*II Cor.*, 1. 22; 5. 5; *Rom.*, 8. 23;), car Paul attend une transformation qui fera passer l'homme avec son corps, de la vie charnelle à la vie pneumatique (*I Cor.*, 15, 42-44. 51-52: ss.;). La Rédemption n'est, en effet, jamais achevée ici bas : la justification et la sanctification ne la réalisent que d'une manière incomplète. Paul écrit aux Romains qui sont des croyants : « Connaissez le temps, l'heure est venue de nous réveiller maintenant, le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru » (*Rom.*, 13, 11;). Ce n'est donc pas au moment où il croit, que le pécheur est sauvé, mais plus tard, à un moment qui ne dépend pas de l'état religieux des individus, mais du plan même de l'œuvre de la Rédemption.

Un autre passage de la même épître distingue aussi d'une manière très explicite la justification du salut : « Lorsque nous étions encore pécheurs, dit l'apôtre, Christ est mort pour nous; combien plus, étant maintenant justifiés par son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. Si, étant ennemis de Dieu, nous avons été reconciliés avec lui par la mort de son Fils, combien plus étant reconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie » (*Rom.*,

5, 8-10;). L'épître aux Philippiens affirme de même que le salut est inachevé : « Celui qui a commencé cette bonne œuvre en vous, dit Paul au sujet du salut, l'achèvera jusqu'au jour du Seigneur Jésus-Christ » (*Phil.*, 1, 6;).

Un passage de l'épître aux Romains établit le même rapport entre l'achèvement du salut et la parousie. D'après ce passage, l'achèvement du salut, c'est-à-dire la rédemption du corps (*ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*), coïncide avec la délivrance après laquelle soupire toute la création, car tant que l'œuvre de la Rédemption est inachevée, la création est assujettie à la corruption (*Rom.*, 8, 18-25;). En ce qui concerne le caractère encore imparfait de la Rédemption, la pensée de Paul n'a jamais varié; il n'en est pas de même, nous l'avons déjà vu, pour ce qui concerne le comment de l'achèvement de la Rédemption¹. Après avoir cru que l'homme serait après la mort comme endormi jusqu'au moment de la parousie, il en vint à formuler l'idée d'une sorte de progression de l'homme intérieur, qui coïncide avec une destruction progressive de l'homme extérieur. « Si notre homme extérieur se détruit, écrit-il, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (*II Cor.*, 4, 16;). Le corps est conçu alors comme une tente que l'homme doit quitter à la mort, pour prendre possession d'une demeure céleste que Dieu lui a préparée. « Nous savons, écrit l'apôtre, que si notre demeure terrestre se détruit, nous avons dans les cieux, bâtie par Dieu, une demeure éternelle qui n'a pas été faite de main d'homme. C'est pourquoi nous soupignons, désirant revêtir cette demeure céleste, sachant que, lorsque nous sommes dans ce corps, nous sommes éloignés du

1. P. 267 ss.

Seigneur... nous désirons et nous souhaitons plutôt quitter ce corps pour aller vers le Seigneur » (II *Cor.*, 5, 1. 2. 6. 7;). Cette nouvelle demeure dont parle l'apôtre n'est que l'expression symbolique de la vie pneumatique. Paul dit en effet que la condition, pour que nous soyons revêtus, est que nous soyons trouvés vêtus et non nus (II *Cor.*, 5, 3;). Ce premier vêtement est certainement le commencement de vie pneumatique réalisée dans le croyant, car Paul déclare : « Celui qui accomplit en nous cette œuvre est Dieu qui nous a donné le gage de l'esprit » (II *Cor.*, 5, 5;).

Nous trouvons dans l'épître aux Philippiens des idées identiques à celles qui sont développées dans la seconde épître aux Corinthiens. On sait qu'au moment où Paul écrivit cette dernière de ses épîtres authentiques, il était prisonnier à Rome, attendant l'issue de son procès. Il est particulièrement intéressant de connaître sa pensée à ce moment où la question du sort des morts se pose devant lui d'une manière directe et personnelle. L'apôtre se déclare prêt à glorifier le Seigneur dans son corps, soit par sa vie, soit par sa mort (*Phil.*, 1, 20;); il expose ensuite quel est son état d'âme. « Pour moi, dit-il, vivre c'est Christ, et mourir m'est un gain », et il explique ainsi sa pensée : « Je désire être enlevé pour être avec Christ, cela est beaucoup meilleur pour moi » (*Phil.*, 1, 21. 23;).

Il ne faut d'ailleurs pas s'imaginer que l'évolution que nous avons signalée équivale à une élimination de l'élément eschatologique. Même au moment où il arrive à cette conviction, que la réalisation parfaite du salut individuel est indépendante de la parousie, Paul attend avec impatience le retour du Seigneur : « Le Seigneur est proche », écrit-il aux Philippiens (*Phil.*, 4, 5;). Dans la

même épître, après avoir dit que mourir c'est être réuni au Seigneur, il dit : « Notre cité est au ciel, c'est de là que nous attendons le Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ qui transformera notre corps humilié pour le rendre conforme à son corps glorieux, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses » (*Phil.*, 3, 21;).

Pour bien saisir le caractère de cette sotériologie paulinienne que nous venons d'exposer, il importe de remarquer que l'élément eschatologique qui nous paraît n'être que secondaire, et dont nous saluons avec joie la disparition progressive, était, en fait, pour les contemporains de Paul et pour l'apôtre lui-même, la partie la plus importante du système. Ce qui a assuré le succès de la prédication paulinienne parmi les foules incultes auxquelles elle s'adressait, ce n'est ni la subtile hardiesse de la dialectique, ni l'harmonie du système, ni aucune de ces idées si ingénieuses et si complexes auxquelles s'arrête depuis des siècles l'attention des théologiens; mais c'est la promesse du retour du Christ, et par là, d'une délivrance parfaite, et d'une transformation radicale, d'une défaite définitive du péché.

Notre exposé de la sotériologie paulinienne resterait incomplet, si nous n'esquissions pas brièvement le rôle particulier que l'apôtre attribue au peuple d'Israël¹ et la manière dont il légitime la vocation des païens. Le seul fait que Paul se place constamment sur le terrain de l'Ancien Testament, suffit pour prouver que, pour lui, Israël n'est pas un peuple quelconque entre beaucoup d'autres. Dans l'épître aux Romains où Paul défend avec tant d'énergie la justification par la foi seule, on trouve à

1. FRANKE, *Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke* (*Studien und Kritiken*, 1895); FEINE, *Der Römerbrief*, Göttingue, 1903, pp. 66 ss.

plusieurs reprises cette formule : « Le Juif d'abord et ensuite le Grec » (*Rom.*, 1, 16 ; 2, 9. 10 ;). Paul affirme que la circoncision ne sert de rien à qui n'observe pas la loi, et que l'incirconcision est imputée à circoncision au païen qui l'observe (*Rom.*, 2, *en part.* : 28. 29 ;), mais il ne voudrait pas que l'on niât le privilège du Juif et l'utilité de la circoncision. Loin de là, il les qualifie de grands à tous égards (πολλὸ κατὰ πάντα τρόπον. *Rom.*, 3, 2 ;). D'abord, dit-il, c'est à eux que les oracles de Dieu ont été confiés (*Rom.*, 3, 2 ;). L'énumération commencée s'arrête ici, car l'apôtre, entraîné par une digression, perd de vue son dessein primitif. Il revient ailleurs sur ce point, parlant de ses compatriotes, il dit : « Ce sont les Israélites, c'est à eux qu'appartiennent la filialité, la gloire, les alliances, la législation, le culte et les promesses : c'est à leur race qu'appartiennent les patriarches, et c'est d'elle qu'est sorti le Christ pour ce qui regarde la chair » (*Rom.*, 9, 5 ;). Quant au motif de l'élection d'Israël, Paul n'en connaît pas d'autre que la libre grâce de Dieu (*Rom.*, 9, 11-15 ;). Si l'homme veut taxer d'injustice ce libre choix de Dieu, Paul lui répond : « Qui es-tu pour discuter avec Dieu ? Le vase dira-t-il à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » (*Rom.*, 9, 20 ;). Mais Israël, le peuple élu de Dieu, a mérité d'être rejeté. Les Juifs avaient du zèle pour Dieu, mais non du zèle éclairé. Ils ont méconnu la justice de Dieu et ont voulu se tenir debout par leur propre justice ; ils n'ont pas vu que Christ était la fin de la loi pour la justification de tous les croyants (*Rom.*, 10, 1-4 ;). Cette incrédulité d'ailleurs, avait été annoncée longtemps à l'avance par Ésaïe par exemple (*Rom.*, 9, 27 ;). Dieu cependant n'a pas complètement rejeté son peuple, mais comme au temps d'Élie, il a mis à part un petit groupe dont le privilège n'est plus la loi,

mais la grâce, et dont font partie ceux des Juifs qui ont accepté la prédication de l'Évangile » (*Rom.*, 11, 1-6;). Quant à la masse du peuple, elle a été rejetée au moins provisoirement.

*Pour exciter la jalousie de son peuple, Dieu a appelé les païens; c'est ainsi qu'il avait dit dans le Deutéronome : « J'exciterai votre jalousie contre un peuple qui n'est pas mon peuple. Je vous irriterai contre un peuple inintelligent (*Deut.*, 32, 21;). Ésaïe (Deutéro-Ésaïe) avait aussi dit : « J'ai été trouvé par ceux qui ne me cherchaient pas, je me suis manifesté à ceux qui ne s'inquiétaient pas de moi » (*És.*, 65, 1; *Rom.*, 10, 19, 20;). La chute d'Israël a été ainsi le salut des païens (*Rom.*, 11, 11;).

Frappé de ce fait, l'apôtre s'écrie : « Si leur chute a enrichi le monde, et si leur appauvrissement a été la richesse des païens, combien plus leur épanouissement (πληρωμα). Si leur rejet est la Rédemption du monde, que sera leur réception, sinon la vie rendue aux morts? » (*Rom.*, 11, 12, 15;).

Il y a en effet une perspective de salut pour Israël. Elle repose sur la puissance de Dieu qui a rejeté Israël pour appeler les païens, et qui peut de nouveau appeler son peuple (*Rom.*, 11, 23;). « Autrefois, écrit Paul aux Romains, vous étiez infidèles à Dieu, par leur incrédulité il vous a été fait miséricorde; ils ont été incrédules afin qu'il vous soit fait miséricorde, afin que maintenant il leur soit fait miséricorde » (*Rom.*, 11, 30, 31;). L'apôtre croit à la rédemption finale d'Israël, parce qu'à la fin Israël reniera son incrédulité : « Je ne veux pas, frères, écrit-il, que vous ignoriez ce mystère, afin que vous ne soyez pas orgueilleux de vous-mêmes. L'aveuglement d'une partie d'Israël durera jusqu'à ce que tous les païens soient entrés, et ainsi tout Israël sera sauvé » (*Rom.*, 11, 25;).

Ailleurs l'apôtre présente les choses d'une manière un peu différente, en faisant des croyants les enfants d'Abraham, héritiers des promesses, membres du véritable Israël. Ces idées sont développées par Paul dans l'épître aux Galates et dans l'épître aux Romains. Dans l'épître aux Galates, Paul part d'un passage de la Genèse, où Dieu fait des promesses à Abraham et à sa postérité (*Gal.*, 3, 16;). Le texte des LXX porte ἐν τῷ σπέρματι σου. Paul prend ce singulier pour point de départ d'un curieux raisonnement rabbinique. « Il n'est pas dit, remarque-t-il, à tes postérités (καὶ τοῖς σπέρματιν), comme s'il s'agissait de plusieurs, mais il ne s'agit que d'un seul — à ta postérité — et c'est le Christ » (*Gal.*, 3, 16;). Le chrétien uni à Christ devient par là même le véritable héritier des promesses (*Gal.*, 3, 29;). Dans l'épître aux Romains, Paul raisonne d'une manière un peu différente. « Abraham, dit-il, fut justifié par Dieu, alors qu'il était encore incirconcis, et ainsi il est devenu le père de tous les incirconcis qui ont cru » (*Rom.*, 4, 11;).

III. — *La sotériologie de Jésus et celle de Paul.*

L'impression qui ressort de la comparaison de la sotériologie de Paul avec celle de Jésus est qu'il y a entre ces deux enseignements un contraste violent. Les points essentiels de la sotériologie paulinienne sont étrangers à l'enseignement de Jésus. Jésus fait reposer le pardon des péchés, exclusivement sur l'amour infini de Dieu, et ne considère pas sa mort comme une expiation ou une satisfaction, mais uniquement comme devant servir à hâter l'avènement du Royaume. Paul, au contraire, considère que l'expiation opérée par le Christ en mourant

sur la croix, lui saint, comme un coupable, est la condition indispensable qui rend possible le salut des pécheurs. Il est difficile d'imaginer deux théories plus radicalement différentes¹.

Rien ne serait plus faux cependant que d'imaginer que sur ce point Paul ait voulu rompre avec son maître, et qu'il ait eu conscience de substituer à son enseignement une doctrine qu'il avait librement créée. Avant de tenter une explication du désaccord fondamental que nous avons signalé, il convient de mettre en lumière les relations étroites qui, sur bien des points, font de la sotériologie paulinienne une dépendance de la sotériologie de Jésus.

Notons d'abord la distinction, chez Jésus et chez Paul, de deux moments dans l'accomplissement du salut : le pardon des péchés actuel et immédiatement réalisé dans toute sa plénitude, et l'entrée dans le Royaume, la possession entière de la vie réservées à l'avenir, et dont le croyant n'a que le gage par le fait de son appartenance au cercle des disciples, d'après Jésus : par le don de l'Esprit qu'il a reçu, d'après Paul.

Pour Jésus comme pour Paul, la seule condition du salut, c'est la foi, et, malgré quelques différences plus apparentes que réelles, l'un et l'autre entendent la même chose par ce terme. Pour Jésus, c'est le mouvement de l'âme qui ayant conscience de sa misère et de son impuissance à se sauver elle-même, se tourne avec confiance vers Dieu, ou vers Jésus son envoyé, qu'elle sait vouloir la sauver. La foi est cela aussi pour Paul, mais, poussant

1. *Dass Paulus Rechtfertigungsurtheil und Tod Christi zusammenband, ist seine ursprüngliche Konzeption... Sobald dieser Gedanke prinzipiell erfasst und in der Formel der Schulsprache zum Ausdruck gebracht wurde, ergibt sich eben das Rechtfertigungsurtheil* (TITTIUS, *Der Paulinismus...*, p. 176).

plus loin son analyse, l'apôtre constate qu'elle est essentiellement l'union du pécheur avec son Sauveur.

Un dernier point commun qui ne doit pas être négligé, c'est que malgré tout, pour Paul, comme pour Jésus, c'est en dernière analyse l'amour de Dieu qui est la vraie cause du pardon des péchés et du salut.

Ceci posé, venons au point central et essayons de comprendre historiquement la divergence capitale que nous avons signalée plus haut. Elle tient uniquement, croyons-nous, à la position que Paul occupe historiquement vis-à-vis de Jésus. Il ne faut pas oublier que l'apôtre envisage toute la vie et toute l'œuvre de son maître, *sub specie mortis*, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Pour lui, dès avant sa conversion, la mort est le point culminant de toute la vie et de toute l'œuvre du Christ. Aussi quand Paul envisage le péché d'un côté, et le Christ de l'autre, il n'est pas amené à se rappeler que Jésus a proclamé le pardon des péchés de la part du Père, pour tous ceux qui se repentent de leurs fautes et s'approchent de lui avec foi, mais il met immédiatement le pardon des péchés en rapport avec la mort du Christ, et il déclare que Christ, en mourant, expie le péché de l'humanité et rend le pardon possible¹. C'est pourquoi Paul n'a jamais eu conscience d'innover, mais s'est cru le fidèle disciple de Jésus, quand il a mis au centre de sa théologie comme de sa piété, la mort expiatoire du Christ.

Passons à un dernier point : l'attitude vis-à-vis de la loi, plus spécialement de la circoncision considérée comme condition essentielle du salut. On sait avec quelle énergie Paul combat les prétentions des juéo-chrétiens

1. Peut-être Paul a-t-il été dirigé dans une certaine mesure par l'idée juive de l'expiation, et par certaines images employées par Jésus (*Marc*, 10, 45 ; p. ex.).

qui voulaient obliger les Galates à se faire circoncire. Nous avons vu d'autre part, que Jésus enseigne que des païens, c'est-à-dire des incirconcis, peuvent être et seront sauvés. Ils sont donc absolument d'accord sur le fond de la question. Il y a cependant deux différences à signaler : Jésus n'a pas pensé à l'entrée en masse des païens dans le Royaume. Paul, au contraire, placé en face de la conversion de milliers de païens, a dû envisager l'appel des incirconcis d'une manière plus générale. La seconde différence est que Jésus ne s'est jamais occupé théoriquement de la question, tandis que Paul cherche à justifier la conduite qu'il tient, et l'enseignement qu'il donne, par le raisonnement et la critique dialectique du rôle de la circoncision.

CHAPITRE VI

LA MORALE.

I. — *La morale de Jésus*¹.

Il n'y a pas une morale de Jésus, car la morale, au sens strict du mot, est un ensemble de réflexions systématiques concernant les règles de la conduite, et que ces réflexions sont totalement étrangères à la pensée de Jésus. Il est cependant possible de dégager, des règles et des conseils que donne Jésus, les éléments d'un système de morale.

Deux traits nous paraissent, à ce point de vue, caractériser la pensée de Jésus : le premier est qu'elle conserve la notion de la loi, le second, qui est le plus important, est qu'elle est tout entière dominée par l'idée du Royaume de Dieu.

En pratique, Jésus en a usé vis-à-vis de la loi avec une très grande liberté. Il a brisé le cadre étroit dans lequel elle prétendait enfermer l'activité humaine ; de la lettre de la loi, il en a appelé à son esprit, parce qu'il connaissait des exigences morales qui dépassaient la sphère de la loi². Mais s'il considère les commandements comme

1. Sur la morale de Jésus, voir EHRHARDT, *Der Grundcharakter der Ethik Jesu*, Fribourg, Leipzig, 1895 ; J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, pp. 134 ss. ; JACOBY, *Neutestamentliche Ethik*, Königsberg, 1899, pp. 1-149.

2. *Jesús kennt und stellt sittliche Forderungen, die über die Sphäre, in der sich das Gesetz bewegt, völlig erhaben sind.* EHRHARDT, *ouv. cité*, p. 65.

ne liant pas l'homme d'une manière absolue, il n'a jamais mis en doute le principe même de la loi¹. L'idéal de la vie morale lui apparaît toujours comme une obéissance². Il déclare lui-même qu'il n'est pas venu abolir la loi, mais la mener à son épanouissement. « Je vous le dis en vérité, déclare-t-il, jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, il n'y aura pas un iota ni un trait de lettre de la loi qui soit aboli. Celui qui anéantira un seul des plus petits commandements et enseignera aux hommes à agir ainsi, sera appelé le plus petit dans le Royaume des cieux, et celui qui les accomplira et les enseignera aux autres, sera appelé grand dans le Royaume des cieux » (*Math.*, 5, 17-19;).

Le second trait que nous avons relevé est que la morale de Jésus est entièrement dominée par l'idée du Royaume de Dieu; un simple coup d'œil sur les préceptes donnés par Jésus à ses disciples, permet de s'en convaincre. Jésus ne donne pas de règles de conduite pour les diverses circonstances de la vie, sa morale est essentiellement une morale intérimaire qui enseigne comment doivent se conduire ceux qui attendent le Royaume de Dieu³.

Les préceptes de Jésus visent seulement les principes généraux de la vie intérieure du chrétien. Il se borne à en indiquer l'application dans quelques cas très simples, visant les relations du chrétien avec ses frères. En un certain sens, il n'y avait là rien de bien nouveau dans la morale de Jésus. La morale du prophétisme et du judaïsme tout entier était, elle aussi, tournée vers l'avenir;

1. *Jesu Gesetzeskritik ist eine gesetzserhaltende Kritik*. EHRHARDT, *Grundcharakter...*, p. 67.

2. *Sittliches Handeln ist für Jesus identisch mit Gesetzesfüllung*; EHRHARDT, *ouv. cité*, p. 58.

3. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, II, p. 19.

le Royaume de Dieu était sa fin suprême. Il y a cependant entre les deux morales une différence absolue. Pour le judaïsme, la vie morale est un moyen d'obtenir, ou plutôt de mériter ce bien¹. Pour Jésus le Royaume ne peut être ni gagné, ni mérité par l'homme, il est un don de Dieu. Sa possession n'est pas le point d'aboutissement de l'activité morale, elle en est le point de départ, et celle-ci apparaît sous la forme d'une vie nouvelle².

Ces principes posés, essayons de résumer l'enseignement moral de Jésus. Le premier trait à noter est que la morale de Jésus est essentiellement une morale religieuse. Elle ne se préoccupe pas des problèmes de la vie économique ou de la vie politique, mais se propose uniquement de régler la vie intérieure de l'homme, ses rapports avec Dieu et avec ses frères. Ceci est mis en lumière par un épisode caractéristique que Luc nous a rapporté³. Quelqu'un du peuple s'approchant de Jésus lui dit : « Maître, dis à mon frère de partager avec moi l'héritage », et Jésus lui répond : « O homme, qui m'a établi juge ou arbitre entre vous ? » (*Luc*, 12, 13. 14;) Jésus marque nettement par ce refus que les questions économiques ne rentrent pas dans sa sphère d'influence directe. A l'égard des questions politiques, Jésus garde la même réserve. Nous avons vu avec quelle énergie il repousse la notion juive du Messie politique. Il a nettement conscience que les questions politiques sont étrangères à son Évangile. La seule question politique à laquelle il ait répondu est

1. *Die Ethik des traditionellen Messianismus war darauf gerichtet, das höchste Gut zu verdienen*; EHRHARDT, *Grundcharakter*... p. 115.

2. *Das höchste Gut kann nicht durch menschliches Handeln erworben oder verdient werden. Sein Besitz ist nicht Ziel des sittlichen Strebens, sondern Ausgangspunkt desselben*; EHRHARDT, *ouv. cité*, pp. 115-116.

3. Il est vrai que cela en rend l'authenticité quelque peu suspecte.

celle qui se posait de son temps devant la conscience juive : Est-il légitime de payer le tribut à César ? On sait comment Jésus répond à cette question : « De qui est cette image et cette inscription ? » demanda-t-il en se faisant présenter une pièce de monnaie par les scribes qui l'interrogent ? et comme on lui répond : « De César », il déclare : « Ce qui est à César, rendez-le à César, et ce qui est à Dieu, rendez-le à Dieu » (*Marc*, 12, 13-17 et *paral.*).

L'abstention à l'égard du domaine politique et du domaine économique s'accompagne d'une certaine défiance. On peut citer des paroles de Jésus qui semblent opposer la richesse et le Royaume de Dieu, et cela, non seulement dans l'évangile de Luc dont la tendance ébionite n'est guère contestable, mais aussi dans ceux de Marc et de Mathieu. Le passage le plus caractéristique à cet égard, est certainement la péricope du jeune homme riche. Il est inutile de revenir ici sur ce que nous avons déjà dit au sujet de ce texte. Rappelons seulement, que si Jésus porte un jugement parfois si sévère sur la richesse, ce n'est pas qu'il la considère prise en elle-même comme un mal, mais c'est que l'attachement aux richesses est à ses yeux l'obstacle le plus sérieux à l'attachement au Royaume de Dieu. Ce qui précède établit nettement, nous semble-t-il, le caractère exclusivement religieux de la morale de Jésus.

C'est certainement à la croyance à la venue très prochaine du Royaume de Dieu, que la morale de Jésus doit ce caractère. Jésus n'a pu considérer en effet que les questions politiques et économiques ne rentraient pas dans le domaine moral, mais les directions qu'il donne ne sont pas destinées à une société qui doit durer. Jésus est convaincu que la parousie va bientôt supprimer toutes les questions autres que les questions religieuses.

En tant que religieuse, la morale de Jésus est caractérisée par l'approfondissement de la notion morale. C'est à cela qu'on peut ramener toute l'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi. Il oppose en apparence au commandement ancien un commandement nouveau. Là où le judaïsme disait : Tu ne tueras pas, Jésus dit : Sois doux, aime, pardonne. Là où il disait : Tu ne commettras pas adultère, Jésus dit : Ne convoite pas une femme, dans ton cœur. Là où il disait : Que celui qui répudie sa femme lui donne une lettre de divorce, Jésus dit : Celui qui répudie sa femme, si ce n'est pour cause d'adultère, la rend coupable d'adultère, et celui qui épouse une femme répudiée commet adultère (*Math.*, 5, 21 : ss.). Dans tout cela, Jésus n'oppose pas commandement à commandement, mais de la lettre du précepte il remonte à son esprit. Au lieu de la soumission tout extérieure dont se contentait le judaïsme, il demande la soumission du cœur au principe de la loi, ou plutôt, l'harmonie entre les sentiments du cœur et le principe de la loi, car il ne saurait y avoir de soumission du cœur.

On peut dire que Jésus inaugure la morale de l'intention, mais pour lui l'intention ne suffit pas. Personne n'a condamné plus sévèrement que lui l'hypocrisie d'actes qui ne répondent pas aux sentiments du cœur. Il ne blâme pas moins les sentiments qui restent stériles, car ce sont pour lui des sentiments hypocrites : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux, dit-il, mais ceux-là seuls qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 7, 21;). Les textes ici sont si nombreux et si nets qu'il est impossible de les citer tous. Rappelons seulement la malédiction du figuier stérile (*Marc.*, 11, 12-14; *Math.*, 21, 18. 19.), et la parabole qui y correspond

dans Luc (*Luc*, 13, 6-9); les paraboles des talents ou des mines (*Math.*, 25, 14-30; *et paral.*), celle des deux fils (*Math.*, 21, 28-31); et enfin le récit du jugement dernier (*Math.*, 25, 31-46);.

Notons enfin un dernier sentiment que Jésus exige de ses disciples : l'humilité. (Parabole du pharisien et du péager *Luc*, 18, 9-14 :). Jésus la demande parce qu'elle est inséparable de toute vie morale sérieuse et profonde,

Le contenu de la morale de Jésus peut être exposé d'une manière très simple. Il se réduit en effet à fort peu de chose, car ce qui fait l'originalité de cette morale, c'est la forme et non la matière. Bien des choses que l'on a essayé d'expliquer en supposant des influences esséniennes, s'expliquent fort bien par les principes formels que nous avons posés plus haut. Prenons, par exemple, la proscription du serment (*Math.*, 5, 33-37 :). Il est inutile, pour l'expliquer, de faire appel à une défense analogue des docteurs esséniens, car si Jésus proscriit le serment, c'est parce qu'il est toujours dans une certaine mesure un manque de sincérité. Nous ne croyons pas de même qu'il soit nécessaire de faire intervenir l'enseignement d'Hillel sur le divorce, pour expliquer celui de Jésus, car Jésus ne part pas d'une tradition quelconque, mais du principe même de l'indissolubilité du mariage auquel il est conduit, en cherchant à saisir l'esprit de l'enseignement de l'Ancien Testament sur le mariage.

C'est donc le principe formel de la morale de Jésus qui fait toute son originalité : matériellement Jésus n'apporte rien de nouveau. Le résumé qu'il donne de son enseignement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et tu aimeras ton prochain comme toi-même »

I. Sur Hillel, voir SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 363; STAPFER, *La Palestine*, p. 277 ss.

(*Marc*, 12, 30. 31 ; *et paral.*), ne lui appartient même pas en propre, puisqu'on trouve déjà cette formule dans l'Ancien Testament (*Deut.*, 6, 4. 5 ; *Lév.*, 19, 18 ;). Mais ce qui lui appartient, c'est d'avoir su, du principe posé, tirer toutes les conséquences qu'il comportait¹.

Nous avons dit plus haut qu'un des traits caractéristiques de l'enseignement de Jésus, c'est que l'activité morale n'y est pas un moyen, mais qu'elle est une conséquence. Jésus ne dit pas comment il faut se conduire pour mériter le Royaume, mais il enseigne comment doivent se conduire ceux que Dieu appelle au Royaume. Il semble cependant que dans quelques paroles de Jésus l'activité morale apparaisse à certains moments comme un moyen de réaliser une fin : la glorification de Dieu ou l'obtention du Royaume.

On connaît les paroles de Jésus relatives à la glorification de Dieu par les œuvres de ses enfants : « Vous êtes le sel de la terre, dit Jésus ; vous êtes la lumière du monde... Que votre lumière luise devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux » (*Math.*, 5, 13-16 ;). On ne peut dire cependant qu'ici réapparaisse le principe intéressé de la morale juive, car, à bien examiner les choses, dans ce passage encore, la vie morale est une conséquence. C'est parce qu'ils sont le sel de la terre, que les disciples doivent vivre d'une vie morale supérieure à celle du judaïsme. Il en est identiquement de même pour l'idée de la lumière du monde. Il reste donc ici comme seul principe hétéronome de la morale du Christ, celui de la glorification de Dieu par ses enfants.

1. Voir ce que Jésus dit de l'amour du prochain (*Math.*, 7, 12 ;), du devoir de pardonner (*Math.*, 18, 23-35 ;), du scandale (*Math.*, 18, 6-10 ;), du jugement (*Math.*, 7, 1-5 ;).

Or, ce principe n'est nullement un principe intéressé, comme celui de la morale juive.

Il n'en est pas de même de quelques autres passages dans lesquels l'intérêt bien entendu fournit un motif moral : « Celui qui écoute mes paroles, dit par exemple Jésus, et qui les met en pratique, sera semblable à un homme sage qui bâtit sa maison sur le roc » (*Math.*, 7, 24;). De cette déclaration, il faut rapprocher la conclusion de la parabole des talents (*Math.*, 25, 14-30;) et le récit du jugement dernier (*Math.*, 25, 31-46;), où apparaît aussi d'une manière absolument précise la double idée de la récompense et du châtimement. Il n'est pas, croyons-nous, possible d'interpréter ces passages de manière à éliminer complètement la notion d'intérêt. Il serait d'ailleurs étonnant que Jésus n'ait pas subi en quelque mesure l'influence d'une idée si répandue de son temps.

Remarquons d'ailleurs, que si Jésus admet, dans une certaine mesure, cette idée d'intérêt, il n'en fait pas, comme le judaïsme, le principe fondamental et exclusif de sa morale. Il lui accorde tout au plus l'importance d'un mobile accessoire. Le judaïsme disait : Fais ceci et tu obtiendras cela, Jésus au contraire dit : Telle ou telle manière d'agir est incompatible avec la dignité d'enfant du Royaume; donc il convient que tu l'évites, et tel est aussi ton intérêt, car, agissant ainsi, tu montrerais que tu renonces à la qualité d'enfant du Royaume et tu perdrais les promesses qui en sont inséparables. La survivance de l'idée d'intérêt chez Jésus, ne nous empêche pas de dire que ce qui caractérise la morale de Jésus, c'est son opposition contre la morale juive qui était une morale de l'intérêt.

II. — *La morale de l'apôtre Paul* ¹.

Quand nous nous sommes occupés de la sotériologie paulinienne, nous avons vu que l'apôtre présente le devoir de la sanctification comme étant une conséquence directe de la justification. Il nous faut reprendre cette idée de la sanctification à un point de vue un peu différent, qui consiste à nous occuper, non plus de la forme de la sanctification, mais de son contenu; en d'autres termes, il nous faut exposer maintenant quelle a été la morale de l'apôtre Paul.

Au premier coup d'œil, la morale paulinienne paraît assez confuse et même hérissée de contradictions. Si quelqu'un lisait sans connaître le système paulinien, ce que l'apôtre dit de la loi dans le 9^e chapitre de la première épître aux Corinthiens, il pourrait se demander si ce passage présente un sens intelligible. Paul déclare à la fois qu'il n'est pas sous la loi (ὕπὲρ νόμον), sans que cependant il soit sans loi (ἄνομος), car il est dans la loi (ἐν νόμῳ) du Christ (I Cor., 9, 20;). Mais quand on est familiarisé avec la pensée de Paul, on reconnaît que la confusion est ici dans les termes plus que dans la pensée. Sous ces apparentes contradictions, on parvient à découvrir une pensée très vigoureuse et parfaitement logique. Tout le mal provient de ce que Paul a désigné par le mot loi (νόμος), des choses fort différentes ². La première chose à faire, avant d'aborder l'exposé de la morale paulinienne, c'est d'essayer

1. Cf. MÈNÉGOZ, *La base dogmatique de la morale de saint Paul* (*Revue chrétienne*, 1889).

2. Sur les différents sens du mot loi, voir REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, Paris, 1852, II, pp. 65 ss.; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, pp. 22, ss.

de voir clair sur ce point. Par le mot loi, Paul désigne au moins trois choses différentes :

1^o L'Ancien Testament, en particulier les livres de Moïse (תורה);

2^o Le nomisme, principe du judaïsme ou théorie de la justification par l'observation de certaines pratiques rituelles commandées par la loi (circoncision, sabbat);

3^o La partie purement éthique de l'Ancien Testament, la loi morale manifestée dans le décalogue et aussi peut-être naturellement révélée à l'homme ¹.

Il ne faut pas perdre de vue ce triple sens du mot loi, si l'on veut saisir le principe de la morale paulinienne ².

L'exposé de la morale paulinienne doit comprendre deux parties, l'une théorique et l'autre pratique. Le premier point nous intéresse surtout ici, le second, au contraire n'a que peu d'importance pour les recherches que nous poursuivons.

Le premier point de la morale théorique de Paul est l'idée de l'abolition de la loi rituelle. Nous avons vu plus haut que d'après Paul, cette loi est incapable de justifier l'homme. Ceci n'impliquait pas nécessairement l'abrogation de la loi. Paul ne songe pas à dire : Puisque la loi est impuissante, elle est sans valeur et ne peut venir de Dieu. Il se place au contraire sans aucune réserve sur le terrain du judaïsme, et affirme que la loi vient de Dieu, mais enseigne en même temps qu'elle n'a qu'une valeur transitoire. La venue du Christ marque sa fin : « La loi,

1. Il faut ajouter un quatrième sens du mot loi : c'est celui de principe (*Rom.*, 3, 27; 7, 23, 25; 8, 2;).

2. La confusion tient sans doute à l'insuffisance du langage qui n'offrait à Paul qu'un seul mot pour désigner la loi rituelle et la loi morale, mais pour une part aussi elle remonte à l'apôtre lui-même qui, s'il avait distingué les deux choses, aurait bien su forger une expression pour rendre sa pensée.

dit Paul, est un pédagogue qui nous conduit à Christ » (*Gal.*, 3, 24;), ce qui implique que Christ venu, la loi perd son autorité (*Gal.*, 4, 4. 5;). « Christ est la fin de la loi », dit-il de même dans l'épître aux Romains (*Rom.*, 10, 4;).

Au-dessus de la loi il y a, nous l'avons vu, la promesse faite quatre cent trente ans avant la promulgation de la loi, et même avant qu'Abraham fût circoncis. Le véritable rôle de la loi, c'est de multiplier le péché et de le rendre conscient (*Rom.*, 3, 20; 5, 20;). Paul explique comment l'individu est affranchi de la loi, par la célèbre allégorie d'Agar et de Sarah : « Dites-moi, demande l'apôtre aux Galates, vous qui voulez être sous la loi, ne comprenez-vous pas la loi? » et il rappelle l'histoire d'Abraham qui eut deux fils, l'un de Sarah sa femme, l'autre d'Agar son esclave. Cette histoire est pour Paul une allégorie¹. Agar et Sarah représentent les deux alliances. Agar l'esclave, c'est l'alliance de la loi du Sinaï, c'est la Jérusalem esclave; Sarah au contraire désigne l'alliance nouvelle, la Jérusalem d'en haut qui est libre et qui, dit l'apôtre, est notre mère à nous chrétiens (*Gal.*, 4, 21-31:). L'idée de Paul est celle-ci : « Il y a deux économies, l'une de la loi, l'autre de la grâce. Les chrétiens appartenant à la seconde, sont par là même étrangers à la première. C'est pourquoi l'apôtre dit souvent dans ses épîtres : « Vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce » (*Gal.*, 5, 18; *Rom.*, 6, 14. 15; etc.). C'est donc parce qu'il est à Christ, que le croyant est libre à l'égard de la loi; cela est vrai de deux manières. La loi, dit d'abord Paul est une malédiction, être sous la loi, c'est être maudit. Or « Christ est venu pour nous racheter de la malédiction de la loi, en devenant lui-même

1. Ou plutôt contient une allégorie, car Paul ne doute pas de la réalité des faits de l'histoire d'Abraham.

malédiction pour nous » (*Gal.*, 3, 10. 13 ; 4, 5 ;). Nous avons vu d'autre part, que le croyant, uni au Christ par la foi, est par là rendu participant à sa mort. Partant de ce fait, Paul dit : « Le croyant est libre à l'égard de la loi. La loi règne en effet sur l'homme pendant tout le temps de sa vie; celui-ci mort, elle perd tous ses droits » (*Rom.*, 7, 1 ;). Or le croyant est mort à la loi par le corps du Christ (*Rom.*, 7, 4 ;); étant mort, il est séparé de la loi (*Rom.*, 7, 6 ;). C'est exactement la même idée que Paul exprime quand il dit aux Galates : « Je suis mort à la loi pour vivre pour Dieu; je suis crucifié avec Christ, je ne vis plus, Christ vit en moi » (*Gal.*, 2, 19. 20 ;).

Paul affirme d'une manière très nette que le croyant est un homme libre : « Christ nous a libérés par sa liberté, écrit-il aux Galates (*Gal.*, 5, 1 ;). La loi de l'esprit de vie en Christ-Jésus t'a libéré de la loi du péché », écrit-il dans l'épître aux Romains (*Rom.*, 8, 2 ; cf. *Gal.*, 5, 1 ; *I Cor.*, 9, 1-19 ; *II Cor.*, 3, 17 ; *Rom.*, 6, 18. 22 ;), mais il importait à l'apôtre, non pas sans doute de limiter cette liberté absolue qu'il pose ainsi en principe, mais tout au moins d'en bien préciser la nature et d'en définir l'esprit. « Vous avez été appelés à la liberté, frères, écrit-il aux Galates, ne faites pas de cette liberté un aiguillon pour la chair » (*Gal.*, 5, 13 ;). Aux Romains il écrit : « Que dirons-nous donc? Pécherons-nous parce que nous ne sommes pas sous la loi, mais sous la grâce? A Dieu ne plaise » (*Rom.*, 6, 15 ;), et l'apôtre explique que l'homme est l'esclave, soit du péché, soit de l'obéissance. « Autrefois, ajoutait-il, vous étiez esclaves du péché, maintenant vous avez été rendus libres à l'égard du péché et vous êtes devenus esclaves de la justice... maintenant vous êtes esclaves de Dieu, vos membres qui étaient autrefois les armes du péché doivent maintenant être les armes de la justice pour

votre sanctification (*Rom.*, 6, 17-22;) Paul sent d'ailleurs ce que ce terme d'esclave a d'insuffisant pour exprimer l'obéissance que l'homme doit à Dieu; aussi s'en excuse-t-il en disant : « J'emploie des expressions humaines (ἀνθρώπινον λέγω), à cause de la faiblesse de votre chair » (*Rom.*, 6, 19;). Paul exprime ailleurs la même idée en disant que le croyant doit, par l'Esprit, mortifier les œuvres de la chair, pour vivre selon l'Esprit (*Rom.*, 8, 12 ss.; cf. 8, 1-11;). Il écrit de même aux Galates : « Je vous le dis, marchez selon l'Esprit et n'accomplissez pas les volontés de la chair... Le fruit de l'Esprit, c'est la charité, la grâce et la paix... Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi par l'Esprit » (*Gal.*, 5, 16. 22. 25;).

Il y a donc en apparence un double principe de la morale paulinienne. D'abord le croyant devenu l'esclave de Dieu doit lui obéir, c'est-à-dire accomplir ce que lui commande la loi morale; d'autre part, le chrétien est un homme qui, vivant dans l'Esprit, doit vivre selon l'Esprit. Ce dualisme cependant n'est que superficiel, il tient à ce que Paul ne se préoccupe pas de donner un exposé systématique de ses idées, mais les présente tantôt sous une forme, et tantôt sous une autre. Un passage de l'épître aux Romains nous met sur la voie d'une conciliation des deux idées : « La pensée de la chair (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός), dit Paul, est hostile à Dieu, elle n'est pas assujettie à la loi de Dieu, car elle ne le peut pas. Ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu » (*Rom.*, 8, 7. 8;). Connaissant l'antithèse que Paul établit entre la chair et l'Esprit, nous pouvons retourner l'affirmation de Paul, et dire que la pensée de l'Esprit est soumise à Dieu, que ceux qui sont dans l'Esprit plaisent à Dieu. Ce que Dieu veut, c'est donc la vie de l'Esprit, ce qu'il demande à l'homme, ce sont les fruits de l'Esprit.

Il est nécessaire de faire ici une observation : l'intervention que nous venons de constater de l'obligation trouble la belle harmonie du système paulinien. Dans les développements sotériologiques de l'apôtre, là où l'on attend comme conclusion la constatation d'un fait, on trouve une exhortation¹. Nous nous trouvons ici en présence de ce qu'on pourrait appeler la désharmonie fondamentale du système paulinien. Le croyant, en fait, continue à vivre dans la chair, il n'a reçu que les prémices de l'Esprit, aussi doit-il faire un effort constant pour vivre selon l'Esprit et non selon la chair. La morale de Paul répond à ce dualisme qui subsiste encore chez le croyant : elle n'a par conséquent, qu'une valeur intérimaire et perdra toute sa raison d'être lorsque, l'œuvre de la Rédemption ayant été réellement achevée, les chrétiens vivront pleinement de la vie de l'Esprit.

Il faut maintenant nous placer sur le terrain pratique, et nous demander comment le chrétien peut connaître la loi morale, volonté de Dieu, qui doit être, comme nous l'avons vu, la règle de toute sa vie.

Une première source de la connaissance de la loi pour Paul est l'Ancien Testament. On sait quelle autorité absolue l'apôtre lui reconnaît, il est donc naturel que tous les préceptes moraux qu'il contient soient pour lui l'expression même de la volonté divine. D'autre part, les paroles et l'exemple du Christ sont aussi une autorité très haute. Rappelant les préceptes qu'il leur a donnés, Paul écrit aux Thessaloniens : « Vous savez quels enseignements nous vous avons donnés par Jésus Christ » (*I Thess.*, 1, 2 :). Quand les Corinthiens lui écrivent pour lui demander des directions sur divers points, c'est l'au-

1. Cf. *Rom.*, 5, 1 ;

torité du Seigneur qu'invoque l'apôtre en leur répondant (I *Cor.*, 7, 10. 25 ; 9, 14 ; 14, 37 ;). Ailleurs il fait appel à l'exemple du Christ (I *Cor.*, 11, 1 ; *Rom.*, 15, 7. 8 ;)¹.

Paul admet aussi une connaissance directe de la loi de Dieu, accessible à tout homme. C'est dans l'épître aux Romains que cette idée est brièvement exposée : « Lorsque les païens, dit-il, qui n'ont pas de loi, font naturellement ce que demande la loi, bien que n'ayant pas de loi, ils sont à eux-mêmes une loi, car ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur, leur conscience leur rendant témoignage... » (*Rom.*, 2, 14. 15 ;); l'apôtre continue, montrant que l'observation de la loi tient lieu de circoncision et que la circoncision ne sert de rien à tous ceux qui n'observent pas la loi. « La circoncision sert, dit Paul, si tu observes la loi, mais si tu la violates, ta circoncision devient incirconcision ; si l'incirconcis observe les préceptes de la loi, son incirconcision ne lui sera-t-elle pas imputée à circoncision ? » (*Rom.*, 2,

1. Cf. TITUS, *Der Paulinismus...*, p. 130. Ce que Paul propose en exemple dans la personne du Christ, ce n'est pas telle ou telle de ses actions, mais le principe même de son activité. Paul veut que les chrétiens deviennent, s'il est permis de s'exprimer ainsi, des Christs pour leurs frères (*Phil.*, 2, 5 ;). C'est ainsi que dans l'épître aux Galates, il dit : « Portez les fardeaux les uns des autres et ainsi vous accomplirez la loi du Christ » (*Gal.*, 6, 2 ;). Il n'est pas question ici d'épreuves particulières, mais du fardeau même de la vie et du péché que le croyant doit aider ses frères à porter, comme Christ l'a porté pour l'humanité. Paul est ainsi persuadé que ses souffrances sont utiles à ses églises. « Nous subissons des tribulations pour votre consolation et pour votre salut », écrit-il aux Corinthiens (II *Cor.*, 1, 6 ; cf. II *Cor.*, 4, 10. 12 ;). Dans l'épître aux Romains, Paul déclare de même qu'il voudrait être anathème pour le salut d'Israël (*Rom.*, 9, 3 ;). On lit de même dans l'épître aux Colossiens : « Je me réjouis dans les souffrances que j'endure pour vous. Je complète ce qui manque aux souffrances du Christ, en souffrant dans ma chair pour son corps qui est l'Église » (*Colos.*, 1, 24 ;).

25-26;) Il y a donc pour Paul une espèce de révélation naturelle de la loi dans la conscience, mais cette idée n'est pas un des pivots de la morale paulinienne.

Paul admet une autre connaissance immédiate de la loi, réservée aux seuls croyants : « L'homme spirituel (ὁ πνευματικός), écrit-il aux Corinthiens, juge de tout et n'est jugé par rien » (I *Cor.*, 2, 15 :). Dans l'épître aux Romains, il affirme que « tout ce que l'homme fait contre sa conscience est un péché » (*Rom.*, 14, 23 :), ce qui nous permet de conclure que tout ce qu'il fait d'accord avec sa conscience est bon, c'est-à-dire, conforme à la loi. L'état du croyant est ainsi ce que l'apôtre appelle la liberté glorieuse des enfants de Dieu (*Rom.*, 8, 21 :). C'est surtout aux prescriptions rituelles que songe l'apôtre; on peut dire néanmoins qu'il pose, en face de l'hétéronomie de la morale juive, le grand principe de l'autonomie de la conscience. Quant au contenu de la loi morale, nous ne pouvons songer à le déterminer ici avec précision; nous devons donc nous contenter de quelques indications sommaires. D'une manière générale, le but proposé au croyant est sa sanctification : « Ceci est la volonté de Dieu, écrit Paul aux Thessaloniens, votre sanctification » (I *Thess.*, 4, 3; cf. 4, 7; *Rom.*, 6, 22;).

Ceci comprend deux parties, l'une négative consiste à s'abstenir de ce qui est mal, l'autre positive, à pratiquer ce qui est bien. Ces exhortations se rencontrent sous des formes très peu différentes dans les diverses épîtres de Paul. Aux Thessaloniens, il recommande d'éviter la débauche et les gains deshonnêtes (I *Thess.*, 4, 1; ss.). Aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, il recommande d'éviter

1. Sur ce point voir WERNLE, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Fribourg, Leipzig, 1897, pp. 119 ss. VON DOBSCHÜTZ, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 283.

toute une série de mauvais sentiments et de vices qu'il énumère longuement (I *Cor.*, 5, 10; II *Cor.*, 12, 20; *Gal.*, 5, 19; *Rom.*, 2, 29; 13, 12; *Col.* 3, 5;)¹. Aucune vue théorique ne domine les énumérations de l'apôtre; l'ordre même qu'il suit varie beaucoup d'une épître à l'autre. La débauche sous ses diverses formes occupe la première place, puis viennent l'idolâtrie, les mauvais sentiments (colère, jalousie, haine), les mauvaises actions envers le prochain (empoisonnement, meurtre, calomnie etc.). A ces catalogues de vices s'appose la liste des vertus de *Gal.*, 5, 22; ss. (cf. *Rom.*, 8, 6; 14, 17;). Paul énumère sans ordre comme fruits de l'Esprit, la charité, la grâce, la paix, la grandeur d'âme, la générosité, la bonté, la foi, la douceur, la tempérance¹.

On pourrait relever dans les diverses épîtres de Paul des indications plus précises sur certains points; nous ne pouvons songer à faire ici cette étude qui nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons à relever un point. A propos de la question du mariage, la morale paulinienne nous apparaît comme ascétique, sinon en principe, du moins en fait. Paul sans doute ne proscriit pas le mariage, et même pose quelque part un principe, qui logiquement appliqué, aurait dû l'amener à singulièrement relever le mariage. C'est celui de la sanctification mutuelle des époux (I *Cor.*, 7, 14;); mais en fait, il en arrive presque à présenter le mariage comme un état inférieur, comme une concession faite à la faiblesse de la chair (I *Cor.*, 7, 1. 2. 6-9;). Cette espèce d'inconséquence s'explique fort bien par deux causes : l'attente de la parousie d'une part, et la réaction que devait néces-

1. Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens donnent des déterminations beaucoup plus précises des devoirs des différents états (*Col.*, 3, 18-4, 2; *Eph.*, 5, 15-6, 18;).

sairement provoquer chez les premiers chrétiens le spectacle de la profonde dépravation du monde païen.

La vie sainte que l'apôtre demande au croyant est à ses yeux une glorification de Dieu. L'épître aux Colossiens contient à ce sujet une parole qui, même si elle n'est pas de Paul, exprime tout au moins parfaitement sa pensée : « Quoi que vous fassiez, y lit-on, soit parole, soit acte, faites tout au nom du Seigneur Jésus, rendant grâces par lui à Dieu notre Père » (*Col.*, 3, 17; cf. *I Cor.*, 10, 31; *Phil.*, 1, 11;). C'est ce principe que Paul met en œuvre quand, dans cette épître aux Philippiens que nous sommes en droit de considérer comme son testament spirituel, il dit : « Maintenant comme toujours, Christ sera glorifié dans mon corps, soit par ma vie soit par ma mort » (*Phil.*, 1, 20;).

Ce qui caractérise la morale de Paul dans son opposition vis-à-vis du judaïsme, c'est que la vie morale n'y est pas un moyen pour réaliser une fin, la justice, mais qu'elle est la conséquence d'un état, celui du croyant justifié. Paul cependant n'a pas toujours été absolument fidèle à ce principe. Par l'effet probablement d'une survivance des idées juives, il lui arrive souvent de faire intervenir l'idée de la fin à réaliser, du salaire à mériter. Cela tient à la persistance, chez Paul, du principe eschatologique. Le jour du Seigneur présenté comme le but de l'activité du croyant, cela équivalait à invoquer comme motif d'activité un facteur extérieur¹. Le motif moral que l'on rencontre le plus souvent dans les exhortations de Paul, est celui-ci : Soyez prêts pour le jour de la parousie (*I Thess.*, 5, 13; etc.). Paul enseigne qu'à ce mo-

1. Sur ce point, voir ZILLESSEN, *Die Begründung der sittlichen Forderungen bei Jesus und bei Paulus*, pp. 56 ss.

ment Dieu jugera le monde (*Rom.*, 2, 12. 16; 3, 6; *I Cor.*, 5, 13; 11, 32;). Chacun recevra alors suivant ses œuvres, les pécheurs seront punis de mort (*Rom.*, 6, 23;); quant aux bons, ils recevront le salaire de leurs peines. « Soyez fermes, mes frères bien-aimés, inébranlables, abondants en toute œuvre du Seigneur, sachant que votre peine ne sera pas vaine dans le Seigneur » (*I Cor.*, 15, 58;). Il écrit de même aux Galates : « Ne vous y trompez pas, on ne se moque pas de Dieu, ce que l'homme a semé, c'est ce qu'il moissonnera. Celui qui sème pour la chair, récoltera pour la chair la corruption; celui qui sème pour l'Esprit, recevra de l'Esprit la vie éternelle » (*Gal.*, 6, 7. 8;). Ces motifs que Paul invoque d'une manière générale sont aussi ceux qu'il fait intervenir dans les cas particuliers. Pour engager les Corinthiens à respecter la Cène, il rappelle que sa profanation est cause des nombreux malades qu'il y a parmi eux, et même de la mort de quelques-uns (*I Cor.*, 11, 30;). Le motif qu'il invoque pour demander l'obéissance aux autorités établies est de même nature. « Si tu fais le mal, crains, dit-il, car ce n'est pas en vain que l'autorité porte le glaive. »

En résumé, à côté du principe fondamental que la morale paulinienne emprunte à la sotériologie, il y a persistance du principe intéressé de la morale juive, en ce qui concerne en particulier les motifs invoqués pour l'activité morale.

III. — Rapport entre la morale de Jésus et la morale de Paul.

La comparaison entre la morale de Jésus et celle de Paul dénote entre le maître et le disciple un accord re-

marquable, qui va même sur bien des points jusqu'à une identité complète. Nous avons déjà fait observer que, tout en restant parfaitement fidèle à l'esprit de l'enseignement de Jésus, Paul a gardé une liberté de pensée, grâce à laquelle on est parfois, au premier abord, frappé par ce qui sépare sa théologie de l'enseignement de Jésus, plus que par ce qui l'en rapproche. Il n'en est pas de même ici, car la morale paulinienne nous paraît être une fidèle reproduction de la morale de Jésus. Peut-être cela tient-il à ce que l'idée que Paul se faisait de la morale de Jésus, n'a pas pu être sensiblement modifiée par l'espèce d'obsession que la mort de Jésus a été pour lui.

Cet accord entre Paul et Jésus se remarque à ceci, que la plupart des paroles de Jésus auxquelles Paul fait allusion, ont un contenu moral. L'épître où l'on trouve le plus de ces réminiscences est la première aux Corinthiens, qui est précisément l'épître dans laquelle les questions pratiques tiennent le plus de place.

L'accord ici est si frappant, que nous pouvons pour le mettre en lumière, nous borner à quelques brèves indications. Pour Jésus et pour Paul, la loi a perdu son caractère absolu, et ne conserve de valeur que par son contenu et non par sa forme. Pour l'un et pour l'autre, la vie morale est une conséquence et non un moyen : l'idée de l'intérêt ne joue plus qu'un rôle accessoire. Jusque dans les questions de détail il y a accord, en ce qui concerne par exemple la question d'autorité, celle du mariage et celle du divorce.

Enfin la morale de Jésus et celle de Paul sont des morales intérimaires. Leur caractère parfois négatif et leur abstention systématique sur certains points, s'expliquent par ce fait qu'elles sont destinées à des sociétés qui ont conscience de ne pas devoir durer.

Signalons toutefois deux différences dont l'importance d'ailleurs est très secondaire. La première est que l'abrogation de la loi juive a un caractère beaucoup plus systématique chez Paul que chez Jésus; la seconde est que, dans sa dernière période, la morale paulinienne semble commencer à s'organiser pour durer. Cette différence tient à la différence des temps, il ne faudrait d'ailleurs pas en exagérer l'importance, car avec Paul, le mouvement ne s'achève pas, c'est à peine s'il commence à s'esquisser.

CHAPITRE VIII

L'ÉGLISE. LES SACREMENTS. LA GNOSE.

Nous avons à présent à aborder un dernier ordre d'idées qui paraissent être particulières à l'apôtre Paul, et dont on ne trouve aucune trace dans l'enseignement de Jésus. Nous voulons parler de celles qui sont relatives à l'Église, au culte et à la gnose, c'est-à-dire de tout un ensemble d'idées par lesquelles le paulinisme se rapproche déjà du gnosticisme, et d'une manière plus générale, de toute la philosophie religieuse de l'hellénisme, dans laquelle domine l'idée du mystère, c'est-à-dire de la réalisation d'une communion entre l'individu et la divinité, par le moyen de certains rites.

1. — *Absence de ces idées dans l'enseignement de Jésus.*

Il n'est pas malaisé de montrer que toutes ces idées sont restées totalement étrangères à la pensée de Jésus. Prenons d'abord l'idée de l'Église, conçue comme une entité mystique : Jésus ne lui fait aucune place. On ne trouve le terme d'*ἐκκλησία* que deux fois dans les paroles de Jésus qui nous ont été conservées, mais il faut remarquer que les deux passages qui le contiennent sont par-

ticuliers à l'évangile de Mathieu, et que leur authenticité est plus que suspecte. Le premier est la réponse de Jésus à la confession de Pierre : « Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle » (*Math.*, 16, 18;)¹.

Le second passage se trouve deux chapitres plus loin : « Si ton frère a péché contre toi, dit Jésus, va et reprends-le entre toi et lui. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère; s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes, afin que toute affaire soit réglée sur le témoignage de deux ou trois témoins. S'il ne les écoute pas, dis-le à l'Église, et s'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen et comme un péager » (*Math.*, 18, 15-17;). Les derniers mots de cette phrase, à eux seuls, suffiraient pour nous démontrer que nous n'avons pas affaire ici à une parole authentique de Jésus.

Le fait que Jésus a choisi parmi ses disciples douze apôtres, paraît au premier abord constituer une grave objection à cette manière de voir. Mais, à bien examiner les choses, on voit que, si Jésus a choisi douze apôtres, il n'a nullement entendu par là poser le principe d'une hiérarchie ou d'une institution ecclésiastique quelconque, mais il a voulu s'assurer des collaborateurs pour l'œuvre que son Père lui avait donnée à faire.

L'idée d'un culte nouveau n'existe pas non plus chez Jésus : toute sa vie il n'a pas connu d'autre culte public que celui de la synagogue, et c'est en Juif qu'il célébrait le culte avec le petit groupe de ses disciples.

1. *Unsere ganze Stelle ist brüchig und scheint nur im Lauf des zweiten Jahrhunderts ihre jetzige Form angenommen zu haben* (H. HOLTZMANN, *Hand-Commentar*, I, 1, p. 258).

Ici encore nous rencontrons une objection qui paraît grave, l'existence de deux rites que toutes les Églises chrétiennes enseignent avoir été institués par Jésus-Christ lui-même : le Baptême et la Cène. Nous ne devons pas dissimuler que la question qui se pose est extrêmement délicate, surtout parce qu'il est difficile à beaucoup d'esprits de la considérer à un point de vue strictement historique, en faisant abstraction de toute idée dogmatique préconçue.

En ce qui concerne le Baptême, on peut avoir les convictions dogmatiques les plus variées, au service desquelles il n'est pas difficile d'imaginer des hypothèses historiques, mais on ne peut considérer comme scientifiquement prouvée qu'une seule chose, c'est qu'il est impossible de démontrer que Jésus a institué le rite du Baptême. Il l'a certainement connu, puisque lui-même a été baptisé par Jean : ses disciples, mais non lui-même auraient aussi pratiqué ce rite, si l'on en croit une indication du quatrième évangile (*Jean*, 3, 22 ; cf. 4, 2 ;), mais il n'est pas prouvé qu'il ait donné à ses disciples l'ordre de baptiser ceux qui croiraient en lui, car on n'est pas autorisé à considérer comme historiques les paroles de l'institution du Baptême que le premier évangile met dans la bouche du ressuscité (*Math.*, 28, 19 ;)¹.

En ce qui concerne la Cène, la question est plus délicate encore. Sans doute nous avons l'avantage de posséder ici une relation historique de ce qui s'est passé au

1. L'origine non exclusivement chrétienne du rite du baptême est affirmée par PELEIDERER, *Das Urchristentum*, I, 295 ; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 179 ; GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingue, 1903 (*Forschungen zur Religion und Litteratur des Alten und Neuen Testaments*, I, 1, p. 83) ; HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Göttingue, 1903, p. 38.

dernier souper que Jésus fit avec ses disciples (*Marc*, 14, 22-25 *et paral.*); mais il ne faut pas oublier que la relation la plus ancienne de l'institution de la Cène se trouve dans la première épître aux Corinthiens, et qu'il est très vraisemblable que la manière dont Paul a conçu la Cène, n'a pas été sans exercer une influence sur son récit, et par là sur celui des évangiles synoptiques. Il n'est, en particulier, pas impossible que l'ordre de célébrer à nouveau la Cène ne soit pas historique.

Quelle que soit d'ailleurs la vérité sur ce point, une chose est certaine, c'est que, étant donné ce que nous avons vu plus haut de sa sotériologie, jamais Jésus n'a fait dépendre le salut de la pratique d'un rite quelconque. Jésus n'est pas venu sauver dans l'avenir, il est venu sauver dans le présent. Dans tout le cours de son ministère, il a sauvé réellement ceux qui venaient à lui, alors que la Cène n'existait pas encore. Il est donc impossible qu'il ait considéré la communion comme un moyen de salut, sans cela, il n'aurait pas attendu le moment de son agonie pour l'instituer.

L'idée d'un salut surnaturel, communiqué par l'intermédiaire d'une institution divine, l'Église, au moyen de rites mystérieux, est complètement étrangère à la pensée de Jésus. Il n'y a pas non plus chez lui l'idée que l'évangile est une sagesse surnaturelle. Nous avons vu plus haut qu'on ne peut en effet, considérer comme historique le passage de l'évangile de Marc dans lequel Jésus développe l'idée du mystère du Royaume, que les paraboles expriment, mais en le cachant, de telle sorte que ceux qui les entendent, loin d'être éclairés par elles, en sont aveuglés (*Marc*, 4, 11:). Tout au plus trouverait-on l'idée d'un abîme entre la sagesse de l'homme et celle de Dieu, dans cette parole de Jésus : « Je te loue, ô Père, Seigneur

des cieux et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants. Oui, Père, cela est ainsi parce que tu l'as trouvé bon » (*Math.*, 11, 25. 26 et *paral.*) : il est aisé de voir que ce n'est pas l'idée d'une gnose, mais bien plutôt l'inverse, que contient ce passage.

II. — *L'Église, l'Apostolat, les Sacrements, la Gnose, chez Paul.*

Pour Paul, l'Église¹ est d'abord l'ensemble de tous les croyants qui résident dans un même lieu ; il n'y a pas dans ce sens une Église, mais des églises, qui ne sont pas autre chose, si l'on peut s'exprimer ainsi, que des synagogues de chrétiens (*I Thess.*, 1, 1 ; *Gal.*, 1, 2. 22 ; *I Cor.*, 1, 2 ;).

Mais Paul ne s'arrête pas longtemps à cette manière de considérer les choses. De l'idée de l'église, réalité concrète, il passe à l'idée de l'Église, être spirituel. A ce point de vue, l'Église lui apparaît comme le corps du Christ². Cette idée, sans doute, est développée surtout dans l'épître aux Éphésiens, mais elle se trouve déjà très nettement dans les épîtres certainement authentiques. C'est ainsi que dans la première épître qu'il leur adresse, Paul dit aux Corinthiens : « Vos membres sont le corps de Christ » (*I Cor.*, 6, 15 ;). « Vous êtes le corps de Christ » (*I Cor.*, 12, 27 ; cf. *Rom.*, 12, 5 ;). Le Baptême et la Cène expliquent cette unité mystérieuse d'une pluralité d'individus. « Nous avons été baptisés, écrit Paul, de manière à ne former qu'un seul corps » (*I Cor.*, 12, 13 ;),

1. H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, 175 ss.

2. TITIUS, *Der Paulinismus*... pp. 281 ss.

et à propos de la Cène, il dit : « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous qui sommes plusieurs, ne formons qu'un seul corps, puisque nous mangeons tous d'un même pain » (I Cor., 10, 17;)¹.

Cette conception de l'Église, réalité surnaturelle, devait amener Paul à considérer les fonctions ecclésiastiques comme résultant de l'institution divine. Ce principe n'est sans doute pas poussé chez l'apôtre jusqu'à ses dernières conséquences. Paul considère la plupart des fonctions ecclésiastiques (énumérées dans I Cor., 12 :) simplement comme des charismes². Mais, sur un point au moins, Paul est parfaitement conséquent avec le principe posé par lui; pour lui, l'apostolat est d'institution divine, c'est une charge conférée par Dieu et par Jésus-Christ (Gal., 1, 1:), et qui a pour conséquence certains droits³. On sait que Paul est intraitable sur ce point, et qu'il affirme l'origine divine de son apostolat, et la légitimité des droits qui lui sont par là conférés, avec une énergie inlassable. Il n'est pas douteux que les attaques passionnées et injustes dont Paul avait été l'objet de la part des judaïsants, aient eu une influence sur les affirmations de l'apôtre, mais si elles en expliquent la pointe polémique, elles ne sauraient expliquer ces affirmations elles-mêmes. A côté de l'apostolat, Paul connaît d'autres fonctions ecclésiastiques encore mal définies, et non distinguées les unes des autres avec précision, elle n'apparaissent pas à Paul comme purement humaines : il y voit des cha-

1. Ceci nous montre qu'il ne faut pas considérer comme des images, mais comme des formules précises, des expressions comme « L'Église qui est en Christ » (Gal., 1, 22; Rom., 16, 16;), ou « L'Église de Dieu » (I Cor., 1, 2; 10, 32; Gal., 1, 13; etc.).

2. PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, p. 242.

3. Sur ce point voir HENRI MONNIER, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903, pp. 23 ss.

rismes, c'est-à-dire des manifestations de l'Esprit dans la communauté chrétienne (I *Cor.*, 12, 1-12;).

La différence qu'il y a entre ces charismes et l'apostolat, c'est que l'apostolat est une fonction stable, résultant d'un seul acte d'investiture conférant des droits qui restent attachés à la personne de celui qui les a reçus, tandis que les charismes n'ont pas cette fixité, ils ne confèrent pas des droits particuliers, mais ils sont variables. « L'Esprit agit en chacun comme il veut » (I *Cor.*, 12, 11;). En somme, la seule différence, c'est que l'apostolat est une charge spéciale nettement définie, tandis que les autres charismes ne sont pas encore différenciés les uns des autres. Paul a donc posé un principe duquel devait sortir, par une évolution naturelle, tout le système ecclésiastique de l'ancienne Église catholique.

Nous avons à constater dans les communautés pauliniennes, l'existence d'un culte chrétien qui n'a plus rien de commun avec le culte de la synagogue. C'est surtout la première épître aux Corinthiens qui nous renseigne sur ce point (I *Cor.*, 12 à 14. ;). Ce n'est pas le lieu de nous arrêter ici à analyser les détails de ce culte; nous nous bornerons à relever un point important : c'est que, à côté d'éléments d'adoration et d'enseignement (hymnes, prophétie, glossolalie, etc...), ce culte comprend certains rites sacramentaires. Pour Paul, le Baptême et la Cène sont bien des sacrements, c'est-à-dire des actes rituels, par lesquels se fonde et se maintient l'Église, être surnaturel formé par la communion des croyants¹.

On peut sans doute citer un passage de la première épître aux Corinthiens, duquel il paraît résulter que Paul n'attribuait que peu d'importance au Baptême.

1. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus.*

« Christ, dit l'apôtre, ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour évangéliser » (I Cor., 1, 17;), et il ressort de ce même passage, que Paul ne se souvenait plus exactement des gens qu'il avait baptisés, et qu'en tous cas, dans une Église comme celle de Corinthe, qu'il avait fondée, le nombre de ceux qu'il avait lui-même baptisés, était très restreint, une dizaine de personnes tout au plus (I Cor., 1, 13-16;); malgré ce texte, il nous paraît certain que Paul attribue au Baptême une réelle importance¹. Il n'y voit pas seulement un symbole de la foi et de la justification par l'union mystique avec le Christ mort, enseveli et ressuscité (Rom., 6, 3. 4;), mais encore, il y voit l'acte par lequel les individus deviennent un corps en Christ². « Nous avons été baptisés, dit Paul, de manière à ne former qu'un seul corps » (I Cor., 12, 13;). « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, ni homme, ni femme, vous êtes tous un en Christ-Jésus » (Gal., 3, 27. 28;). Ce qui prouve d'une manière irréfutable, selon nous, que le Baptême a bien pour l'apôtre Paul une valeur sacramentaire, c'est qu'il cite sans un mot de blâme, comme une pratique parfaitement légitime, l'usage de se faire baptiser pour les morts (I Cor., 15, 29;), c'est-à-dire très probablement, de se faire baptiser une seconde fois pour faire profiter de la grâce du baptême ceux qui étaient morts sans avoir été baptisés³.

1. Sur la question de savoir ce que Paul a pensé du baptême des enfants, voir l'étude de MÈNÉGOZ, *Le baptême des enfants d'après les principes de la théologie paulinienne* (Revue chrétienne, 1884).

2. H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 180.

3. Cet usage a persisté dans certaines sectes hérétiques (Montanistes, Marcionites, etc.); cf. HEINRICI, *Der erste Brief an die Korinther* (MEYER'S, *Kommentar*, V, 8^e éd.), Göttingue, 1896, pp. 476-477. — La tentative de DÜRSELEN (*Die Taufe für die Toten*. I Kor., 15, 29. [*Studien und Kritiken*,

Ce qui est vrai du Baptême, l'est aussi de la Communion¹ : elle est pour l'apôtre Paul, le moyen par lequel s'entretient la vie de l'Église. Paul écrit aux Corinthiens : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas la communion du sang de Christ? le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion du corps de Christ? Parce qu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, formons un seul corps, car nous participons tous au même pain » (I *Cor.*, 10, 16. 17;). La communion ne réalise pas seulement l'union des croyants entre eux, elle opère aussi leur union avec le Christ. Ce qui le montre d'une manière très intéressante, c'est le parallèle que Paul établit entre la Cène et les sacrifices païens.

On sait que d'après la conception grecque, l'effet du sacrifice auquel l'homme avait part en mangeant une partie des viandes immolées, était d'établir une communion entre lui et la divinité. C'est pour cela que Paul interdit aux Corinthiens de manger des viandes sacrifiées aux idoles; c'est pour lui une affaire de simple bon sens (I *Cor.*, 10, 18-21;), il est impossible que celui qui a eu part à la communion du corps et du sang du Christ veuille entrer en communion avec les démons. « Je ne veux pas, écrit Paul, que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons, vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons » (I *Cor.*, 10, 20. 21;). Ce qui prouve bien que Paul s'est fait de la Cène une idée sacramentaire et presque magique, c'est

1903]) pour montrer que Paul mentionne seulement l'usage du baptême pour les morts, mais qu'il ne l'a personnellement pas approuvé, ne nous paraît pas réussie.

1. KERN, *Die Auffassung des heiligen Abendmahls bei Paulus* (Studien und Kritiken, 1902).

qu'il présente la profanation de la Cène comme quelque chose de terrible, ayant les conséquences les plus funestes. — « Que chacun s'éprouve soi-même, dit-il après avoir raconté l'institution de la Cène, et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe, car celui qui mange et qui boit ne discernant pas le corps du Seigneur, mange et boit sa condamnation. C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de faibles et de malades, et que quelques-uns sont morts » (I Cor., II, 28-29;). Il n'est donc pas exagéré de dire que chez Paul l'idée sacramentaire se fait jour de la manière la plus nette¹.

Nous avons vu plus haut que le christianisme de Jésus n'est en aucune mesure encore une gnose. En est-il de même chez l'apôtre Paul? Au premier abord, la question semble superflue. L'apôtre n'a-t-il pas pris soin de déclarer lui-même de la manière la plus nette, que sa prédication n'est pas une sagesse, mais une folie? « Christ, dit-il, m'a envoyé pour évangéliser, mais non avec une sagesse de raisonnements (εὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), afin que la croix de Christ ne soit pas rendue vaine » (I Cor., I, 17;). Mais, en y regardant de plus près, on voit que si l'Évangile est une folie, c'est seulement pour ceux qui périssent; pour ceux qui sont sauvés, au contraire, il est la puissance de Dieu (I Cor., I, 18;). « Pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, Christ est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu » (I Cor., I, 24;). Il n'y a donc pas, en réalité, chez Paul, opposition entre la sagesse et l'Évangile, mais entre la sagesse humaine et une sagesse supérieure, celle de Dieu. Paul a conscience d'apporter dans son enseignement une sagesse supérieure à celle des

1. PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, pp. 251 ss.; H. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, II, p. 183.

philosophes. « Ma prédication parmi vous, écrit Paul, n'a pas consisté en paroles persuasives, mais en démonstrations d'Esprit et de puissance, afin que votre foi ne repose pas sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Nous prêchons la sagesse aux gens mûrs, mais ce n'est pas la sagesse de ce monde, ni des princes périssables de ce monde. Nous prêchons une sagesse mystérieuse et cachée que Dieu a prédestinée avant les siècles pour notre gloire (ἐκκρύβειν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. I Cor., 2, 4-7;). A plusieurs reprises, Paul présente son Évangile comme la révélation d'un mystère. « Que l'on nous considère, écrit-il aux Corinthiens, comme les représentants de Christ, comme les administrateurs des mystères de Dieu » (I Cor., 4, 1;)*. Suivant une déclaration de l'épître aux Romains, l'Évangile est « la révélation d'un mystère caché durant des siècles, mais aujourd'hui dévoilé et publié dans des écrits prophétiques, selon l'ordre du Dieu éternel, pour amener tous les païens à l'obéissance de la foi » (Rom., 16, 25, 26;). Plus spécialement, Paul appelle des mystères, l'enseignement qu'il donne sur la résurrection des morts (I Cor., 15, 51;), et sur le rejet d'Israël et la vocation des païens (Rom., 16, 25;).

Il y a donc chez Paul, non pas sans doute un système gnostique développé, mais quelques germes de gnosticisme. Paul, en effet, considère l'Évangile, non pas exclusivement, mais cependant d'une manière parfaitement nette, comme une gnose, c'est-à-dire comme la révélation d'une sagesse supérieure. D'autre part, et par une conséquence de l'idée que nous venons d'exposer, l'Église est pour lui une réalité mystérieuse, le corps de Christ formé par la communion de ceux à qui cette gnose a été

révélée. On y entre par un rite sacramentel, le Baptême, et dans le sein de l'Église, la communion est maintenue par un autre rite, la Cène.

III. — *Origine des idées sacramentaires et gnostiques de l'apôtre Paul.*

En ce qui concerne ce qu'on peut appeler d'un mot le gnosticisme de l'apôtre Paul, aucune comparaison avec l'enseignement de Jésus-Christ n'est possible. Nous avons en effet essayé de montrer dans la première partie du présent chapitre, que toute idée gnostique ou sacramentaire était totalement étrangère à la pensée de Jésus. Nous sommes donc en présence d'éléments qui ont été introduits dans le christianisme par l'apôtre Paul. Il est bien difficile de dire exactement à quelles sources il a puisé : nous nous bornerons à de très brèves observations. L'histoire de la primitive Église nous est trop mal connue pour que nous puissions dire si certains usages anciens relatifs au Baptême et à la Cène, n'ont pas influencé en quelque mesure la pensée de Paul. L'analogie qu'il y a entre les idées sacramentelles de l'apôtre, et l'idée des rites dans les mystères grecs, le parallélisme que Paul établit lui-même entre la Cène et les sacrifices païens, nous paraissent rendre infiniment probable l'influence de la philosophie religieuse de l'hellénisme¹.

1. ANRICH (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingue, 1894) ne croit pas à une influence grecque. Voici son jugement : *Die paulinische Auffassung des Christentums ist in ihrer Hauptsache nur als originale Schöpfung des christlichen Genius auf der Basis des genuinen Judentums zu verstehen und von griechischer Denkweise in höchstens sekundärer Weise mit beeinflusst. Die bezeugende Anschauung über Taufe und Abendmahl*

Quoi qu'il en soit, l'importance de l'innovation dont Paul a été l'auteur a été très considérable. De la communauté des croyants, il a fait l'Église, c'est-à-dire une réalité surnaturelle, avec sa hiérarchie et ses sacrements, ou tout au moins il a posé des principes qui, en se développant, devaient conduire à l'idée de l'institution divine de l'Église, et à la théorie des sacrements.

D'autre part, Paul a posé un germe qui devait amener la transformation de l'Évangile, prédication du salut, en une philosophie religieuse. Il est par là en un certain sens l'ancêtre des gnostiques, et d'une manière plus générale, de tous les penseurs chrétiens.

auf Einwirkungen letzterer Art zurückzuführen, liegt kein Grund vor (pp. 110-111). PFLEIDERER (*Das Urchristentum*, 1^{re} éd., Leipzig, 1887, p. 259 n.) pense que les mystères d'Eleusis ont peut-être exercé une influence sur la conception paulinienne des sacrements. De même PERCY GARDNER (*The origin of the Lord's Supper*, 1893, p. 18 [cité par ANRICH, *ouv. cité*, p. 111]); GUNKEL (*Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*, pp. 83, 84) pense que la conception paulinienne du baptême a été influencée par les mystères égyptiens d'Osiris; HEITMÜLLER (*Taufe und Abendmahl bei Paulus*) après avoir cité des parallèles aux deux rites chrétiens dans diverses religions (pp. 40 ss.), estime qu'il faut penser à une influence mithriaque (p. 52). Le fait que la ville de Tarse a été un centre important du culte mithriaque vient peut-être à l'appui de cette idée.

CONCLUSIONS

I

L'ÉVOLUTION DU CHRISTIANISME DE JÉSUS A PAUL

Toutes les différences que nous avons notées entre Jésus et Paul peuvent, croyons-nous, être ramenées à deux. La première, c'est que Paul a constitué une christologie ; la seconde, c'est que dans sa théologie, une théorie du salut a remplacé la prédication du Royaume. Pour bien comprendre la nature de ces différences, il faut essayer d'en découvrir l'origine.

Sur le premier point que nous avons signalé, la différence est frappante. Il nous paraît faux de dire que Jésus ne s'est pas considéré comme un être à part, et qu'il ne s'est attribué que le rang de prophète ; cependant on peut affirmer qu'il n'a jamais fait de sa personne le centre de son enseignement. Toujours il a tourné la piété et l'adoration de ses disciples vers le Père, jamais vers lui-même. Enfin, et c'est là sans doute le point le plus important, Jésus a toujours vu la cause unique du salut, dans l'amour et la miséricorde du Père¹. Jamais il n'a enseigné, ni

1. La valeur que Jésus attribue à sa mort ne contredit nullement cette thèse, car un fait peut avoir une certaine efficacité en vue d'un résultat, sans être la cause de ce résultat.

même pensé que sa mort fût la condition indispensable sans laquelle les péchés ne pouvaient être pardonnés.

Paul au contraire, a une christologie. A côté de Dieu, le Christ est pour lui l'objet de la foi et de la piété des croyants. Il y a plus : par sa mort et par sa résurrection, Jésus devient l'auteur et la cause de l'œuvre de la Rédemption¹.

Il n'est pas malaisé de découvrir la raison de cette différence ; il faut, pour une large part sans doute, faire intervenir ici l'esprit systématique de l'apôtre Paul², qui devait nécessairement tendre à donner de sa foi au ressuscité, une formule théorique³. Mais la cause profonde de la transformation réside plutôt, croyons-nous, dans la nature même des choses, que dans l'esprit de l'apôtre. Nous avons vu plus haut que toute la personne et toute l'œuvre du Christ apparaissent à Paul à travers le drame du calvaire. A partir de l'instant où l'apôtre a compris que la mort du crucifié était autre chose que le juste châtiment d'un blasphémateur, le Christ ne pouvait plus être pour lui un simple homme, pas même un prophète, il fallait qu'il fût l'être providentiel envoyé par Dieu pour accomplir l'œuvre du salut ; en d'autres termes, le Messie promis à Israël.

Ici nous dépassons le cas particulier de l'apôtre Paul. A partir du moment où la foi à la résurrection eut pris

1. *Das Evangelium Jesu ist durch und durch theozentrisch, der Glaube Pauli durch und durch christozentrisch.* SCHMIDT, *Die Geschichte Jesu*, p. 74.

2. On peut dire que tandis que Jésus avait un tempérament de prophète, Paul a un tempérament d'apôtre.

3. *Wo Jesus schlicht und positiv die Wahrheiten des Gottesreiches verkündigt, sucht Paulus nach einer dialektischen Ableitung und nach einer Theorie. Jésus verkündigt die Vergebung der Sünden, Paulus zeigt, wie die Vergebung der Sünden uns zur Gewissheit wird durch die Rechtfertigung des Sünders vor Gott.* (HEINRICI, *Jesus und Paulus*, col. 818 ; cf. 820).

vie dans le groupe des disciples de Jésus, il fut nécessaire qu'un système christologique se formât¹, car il n'était plus possible que Jésus fût considéré comme un homme ordinaire. On peut constater déjà dans les discours de Pierre des tentatives bien inhabiles encore, il est vrai, de constituer quelque chose qui ressemblât à une christologie. La théologie d'Étienne a présenté une ébauche déjà plus avancée. Nos connaissances sur ce point sont malheureusement trop limitées, pour que nous puissions préciser davantage. Quoi qu'il en soit, ces premiers essais furent largement dépassés par la pensée de l'apôtre Paul, qui nous apparaît ainsi réellement comme le créateur de la christologie.

La constitution d'une christologie devait avoir pour conséquence celle d'une sotériologie ou système du salut. A quoi aurait-il servi, en effet, de formuler une théorie sur la personne du Christ, si on n'en formulait pas une autre sur son œuvre? Aussi voyons-nous, chez Paul, apparaître tout un système d'idées qui avaient été totalement étrangères à la pensée de Jésus. Pour lui, le Royaume est proche, les portes en sont ouvertes à tous par la miséricorde infinie du Père. Pour y entrer, il n'y a pas d'autre condition que de le vouloir réellement, c'est-à-dire de renoncer aux sentiments et aux affections dont l'objet est en opposition avec le Royaume, et qui, par conséquent, sont incompatibles avec la dignité d'enfant de Dieu. Chez Paul, il y a au contraire une théorie fort complexe du salut. L'apôtre distingue deux causes différentes du salut : l'une, objective, est l'œuvre expiatoire que Jésus-Christ accomplit par sa mort et sa résurrection ; l'autre, subjective, la foi est la condition de l'appropriation.

1. WERNLE, *Die Anfänge...*, p. 96.

tion personnelle de l'œuvre rédemptrice à chaque individu. Puis il distingue la justification (δικαιωσις) du salut (σωτηρια), celui-ci ne devant être achevé que lors de la parousie. Il étudie les conséquences de la justification, le don de l'Esprit, gage et prémice du plein épanouissement de la vie pneumatique. Il marque enfin les rapports de la justification et de la sanctification.

Quand on réfléchit, on voit qu'il était nécessaire que, de Jésus à Paul, le christianisme subît l'évolution que nous venons de retracer. Nous avons vu comment s'était formée la christologie de Paul; son origine était liée à l'origine même de sa foi, d'une manière si intime, qu'elle devait nécessairement occuper dans son Évangile une place fort importante. Il était impossible que Paul prêchât le salut, sans le présenter comme l'œuvre accomplie par le Christ. Son esprit, d'autre part, était tellement systématique, qu'il ne pouvait se borner à établir entre les deux faits une relation tout extérieure, mais qu'il devait les unir profondément par une relation de cause à effet, et établir une christologie systématique, conséquence de sa sotériologie. Enfin l'apôtre a considéré l'ensemble des croyants, non plus seulement comme un groupement d'individus, mais comme formant une réalité d'ordre supérieur, l'Église, identifiée par lui au corps du Christ et s'établissant et se maintenant par deux rites sacramentaires, le Baptême et la Cène.

Deux causes nous paraissent donc avant tout avoir déterminé l'évolution du christianisme de Jésus à Paul : d'une part, la différence des temps et la perspective particulière que devait prendre l'Évangile, pour des gens qui l'envisageaient tout entier au point de vue de la mort et de la résurrection du Christ : et de l'autre, le puissant esprit systématique de l'apôtre Paul, qui, le premier, comprit

l'Évangile non seulement en croyant, mais aussi en théologien.

Quant aux idées juives, nous ne pensons pas qu'elles aient eu sur cette évolution une influence notable. Le rôle du judaïsme ici est secondaire, bien que fort important encore à certains points de vue. Il consiste d'abord en ceci, qu'il a formé l'esprit de l'apôtre Paul : c'est le pharisaïsme qui a fait de lui un théologien, son influence formelle a été capitale. Au point de vue matériel, le judaïsme a fourni à Paul les éléments juridiques qui tiennent une si grande place dans sa théologie, mais ceci ne nous paraît pas être de première importance, car ce qui importe surtout, c'est l'activité systématique de l'esprit, ce ne sont pas les matériaux qu'il emploie.

A côté de cela, il faut vraisemblablement attribuer une certaine influence aux idées grecques relatives aux mystères; il est malheureusement impossible de préciser sur ce point.

S'il fallait résumer d'un seul mot le jugement que nous avons exposé dans les pages qui précèdent, nous dirions volontiers que ce qui caractérise le paulinisme et ce qui le distingue de l'enseignement de Jésus-Christ, c'est qu'il est une théologie. La théologie en effet n'est pas l'Évangile dans son essence, elle n'est pas le salut réellement offert à l'homme, mais elle est une réflexion sur l'Évangile et sur le salut qu'il apporte. Par sa nature même, elle ne pouvait appartenir à l'époque de la création du christianisme; elle ne pouvait apparaître que dans la période de consolidation et de propagation. Jésus n'a pas été, il ne pouvait pas être théologien, parce que l'œuvre qu'il avait à accomplir était plus haute que la théologie; Paul, au contraire, a été théologien, il a été le premier théologien chrétien¹.

1. H. HOLTZMANN (*Neutestamentliche Theologie*, II, p. 1) dit : « Paulus hat

II

IMPORTANCE DU RÔLE DE PAUL.

Paul est le créateur de la théologie chrétienne. Ce fait une fois constaté, il faut nous efforcer de l'apprécier. Faut-il considérer l'œuvre accomplie ainsi par l'apôtre comme bonne, ou bien faut-il penser qu'elle a été funeste? Est-ce un bien ou est-ce un mal qu'un homme se soit trouvé au berceau du christianisme, qui, à la simple prédication du Royaume, joignît l'enseignement d'une théorie du salut? La question ainsi posée doit être dédoublée. Il y a deux points à examiner : Que vaut la théologie en général? et que vaut en particulier la théologie de Paul? On pourrait en effet parfaitement concevoir que l'introduction de la théologie dans le christianisme soit un bien, mais que la forme particulière de théologie créée par Paul, soit une altération ou une mutilation de l'Évangile.

Examinons d'abord la première question : Est-ce un bien ou est-ce un mal que la prédication de Jésus ait été transformée en une théologie? La première impression ici n'est guère favorable à la théologie. L'enseignement de Jésus, dans sa simplicité, nous paraît infiniment plus élevé que tous les raisonnements de l'apôtre Paul. On peut dire que chez Jésus, la réalité vivante est présentée

der christlichen Theologie Inhalt und Dasein geliefert » (cf. p. 203); WEIZSÄCKER, *Das apostolische Zeitalter*, p. 145, dit de même : « *Man darf den Apostel den Schöpfer einer christlichen Theologie nennen* »; HEINRICI (*Das Urchristentum*, Göttingue, 1902 p. 72) dit : « *Paulus ist der erste Theologe des Urchristentums* »; PFLEIDERER, *Der Paulinismus*, p. 18; SABATIER, *La doctrine de l'expiation...* p. 21; FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, p. 298, portent des jugements analogues.

toute nue et sans aucun apprêt. Chez Paul, la vie n'a certes pas disparu¹, mais elle est enveloppée dans des formules qu'il faut traverser pour arriver jusqu'à elle. Le fait que nous signalons est sensible à tout lecteur. Les gens dépourvus de toute culture, les petits enfants mêmes, peuvent comprendre aisément l'enseignement de Jésus, tandis que les doctrines pauliniennes restent pour eux lettre close; pour les comprendre, il faut être théologien. Prenons par exemple la parabole de l'enfant prodigue. Quoi de plus simple et cependant quelle admirable profondeur! Rapprochons-en l'idée paulinienne de la réconciliation : « Dieu, dit l'apôtre, réconciliait en Christ le monde avec soi, ne leur imputant point leurs transgressions et mettant en nous la parole de la réconciliation » (II Cor., 5, 19;). Est-il possible d'imaginer, au point de vue de l'impression laissée sur un esprit simple, un contraste plus violent que celui que font ces deux textes? Une comparaison sur un autre point laisse exactement la même impression. Il s'agit de l'efficacité de la mort du Christ; Jésus dit : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs » (Marc, 10, 45;). Paul dit : « Ce qui était impossible à la loi parce qu'elle était rendue impuissante par la chair, Dieu, en envoyant son Fils dans une chair semblable à la chair du péché, et pour le péché a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi soit accomplie en nous qui marchons, non selon la chair, mais selon l'Esprit » (Rom., 8, 3. 4;)².

1. WEIZSÆCKER (*Das apostolische Zeitalter*, p. 145) dit avec raison : *Paulus selbst war grösser als seine Theorie. In der Anwendung ist er überall frei; nicht Gelehrter und Denker sondern der Mann des Glaubens und der That.*

2. Nous nous sommes efforcés de traduire ce texte en lui laissant toute l'obscurité qu'il a dans l'original.

Quel contraste ! D'un côté une profondeur unique de vie et de foi, et en même temps une admirable simplicité, et de l'autre, la même foi sans doute, mais enveloppée et comme emprisonnée dans des formules infiniment complexes¹. Considérant l'une après l'autre ces deux formes de la doctrine de la Rédemption, ne faut-il pas conclure que la théologie a été un mal et qu'elle n'a fait qu'obscurcir le contenu de l'Évangile ? Mais il faut se défier des jugements précipités. Si, au point de vue que nous venons d'indiquer, la théologie nous paraît être un mal, n'y a-t-il pas d'autres points de vue auxquels il convient aussi de nous placer, et desquels la théologie nous apparaît comme utile et féconde ?

Demandons-nous simplement ce qui serait arrivé si la théologie n'était pas entrée dans l'Église primitive. D'abord sans la théologie, le principe propre du Christianisme n'aurait sans doute jamais été saisi dans son originalité, dans son opposition avec le judaïsme. Il en serait résulté que le christianisme serait resté ce qu'il était tout d'abord : une secte du judaïsme. Cela aurait sans aucun doute beaucoup nui à sa rapide propagation dans le monde gréco-romain. Peut-être même cela l'aurait-il empêché de se perpétuer².

Mais l'absence d'une théologie chrétienne aurait eu, croyons-nous, un inconvénient infiniment plus grave. Si l'Église chrétienne s'était bornée à répéter la prédication

1. *Paulus bezeichnet einen sehr weiten Abstand von Jesus* (WREDE, *Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingue, 1897, p. 67).

2. *Paulus ist der entscheidende Mann. Ohne seinen Mut, seine Folgerichtigkeit, seinen Scharfsinn, wäre das Evangelium Jesu behaftet geblieben mit der Unklarheit des Judenchristentums* (HEINRICI, *Das Urchristentum*, p. 71 ; cf. RENAN, *Les Apôtres*, pp. 186-187).

de Jésus, à raconter sa vie, à se nourrir de ses paraboles, il est probable qu'au bout d'un certain nombre d'années le sens de tout cela se serait perdu. On ne se serait plus attaché qu'au côté merveilleux de la vie de Jésus. On aurait oublié son enseignement pour ne plus penser qu'à ses miracles; ceux-ci auraient été multipliés à l'excès; Jésus aurait été réduit au rôle de thaumaturge; l'Évangile aurait cessé d'être la prédication du salut, il ne serait resté de lui qu'un amas grossier et enfantin de fables et de prodiges, comme ces évangiles apocryphes dont quelques-uns nous ont été conservés.

Mais, dira-t-on peut-être, nos évangiles synoptiques ne sont pas des œuvres théologiques, et pourtant ils n'aboutissent pas à déformer l'image de Jésus comme les évangiles apocryphes. Nous répondrons d'abord que les évangélistes synoptiques sont encore trop près de Jésus pour pouvoir substituer un personnage fantastique au Christ de l'histoire¹. Il n'est de plus pas démontré que l'on ne puisse trouver chez eux, au moins les germes de cette tendance au merveilleux, qui s'épanouit sans contrainte dans les apocryphes². Enfin, s'il est vrai que nos évangiles ne sont pas des œuvres théologiques, ils ont été composés à un moment où la théologie chrétienne était née, et où elle avait pour ainsi dire marqué la voie à suivre.

Nous croyons donc que le rôle de la théologie a été d'enfermer l'essence de l'Évangile dans des formules, pour l'empêcher de se perdre. Elle l'a ainsi conservé à travers des âges de superstition et d'ignorance. Par sa nature

1. Les sources au moyen desquelles nos évangiles sont composés reposent, indirectement tout au moins, sur l'impression produite par Jésus.

2. Nous pensons en particulier aux premiers chapitres de Mathieu et de Luc.

uniquement et exclusivement religieuse, l'Évangile de Jésus était menacé de disparaître. Il n'était pas un système théologique, mais seulement une religion au sens le plus pur de ce mot. Il était, par là, intimement lié à la personne de Jésus et à celle du petit nombre d'hommes qui avaient subi plus ou moins directement son influence. L'utilité de la théologie a été de fixer les expériences religieuses de l'Évangile, et par là, de les mettre à l'abri des déformations qui n'auraient pas manqué de venir les altérer. Son rôle a été celui des pins que l'on plante dans les dunes, pour fixer les sables mouvants. On peut le comparer d'une manière plus satisfaisante, à celui du langage qui, par des mots, fixe les résultats du travail de la pensée, et évite à l'esprit de perpétuels recommencements. Comme les mots, les doctrines théologiques n'ont en elles-mêmes aucune valeur, mais elles expriment des expériences religieuses qui sans elles risqueraient de passer sans laisser de traces durables. Elles sont stériles et mortelles pour ceux qui les répètent comme des formules sacrées, mais elles sont fécondes et vivifiantes pour ceux qui cherchent à pénétrer les expériences qu'elles traduisent et à se les approprier¹.

Il convient d'examiner maintenant la seconde question que nous avons posée plus haut, et de nous demander — étant donné que la création d'une théologie a été, non un mal, mais un bien, — ce que vaut, considérée en elle-même, l'œuvre de Paul. Il faut pour cela que nous nous rendions compte des conditions qu'une théologie doit

1. *Es ist nicht zu loben, wenn vielleicht die Sache selbst mit ihrem Verderbniss verwechselnd angesehene Theologen es zum Verfall der christlichen Gemeinschaft rechnen oder als eine Folge desselben ansehen, wenn die Lehre schulmässig betrieben wird* (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 6^e éd., Berlin, 1884, p. 106).

remplir pour être la meilleure possible. Il est évident que ces conditions résultent de la nature même de la théologie. Puisque celle-ci consiste à exprimer en formules un certain nombre d'expériences religieuses, la meilleure théologie sera celle qui traduira les expériences les plus pures de la manière la plus fidèle. Il faut, d'autre part, que les formules adoptées soient intelligibles et claires, au moins pour le milieu auquel appartient le théologien. Ce dernier point nous intéresse moins ici, car il ne détermine que la valeur transitoire d'une théologie. Peu nous importe, en dernière analyse, que les formules du paulinisme aient satisfait les exigences dialectiques des chrétiens du premier siècle, puisqu'en tous cas elles ne satisfont plus les nôtres.

Quant au premier point, la comparaison que nous avons faite entre Jésus et Paul nous prouve que l'apôtre a été parfaitement fidèle à la pensée de son maître.

On ne peut signaler une seule question où il soit réellement en conflit avec lui. Partout, au contraire, il reproduit fidèlement sa pensée. Paul a eu l'incomparable mérite de comprendre admirablement la pensée de Jésus, et de la reproduire sans l'altérer sur aucun point.

Notons cependant un point sur lequel Paul se sépare quelque peu de l'enseignement de Jésus. Il s'agit de l'appel des païens : tandis que Jésus admet seulement la possibilité de l'entrée individuelle de quelques païens dans le Royaume, Paul enseigne d'une manière parfaitement nette la vocation de tous les païens. La différence est réelle, mais à bien examiner les choses, Paul n'altère pas, mais développe la pensée de Jésus. Il est infiniment probable que si Jésus s'était trouvé comme Paul, en contact direct avec l'ensemble du monde païen, et non seulement

avec quelques individualités d'élite, il aurait enseigné lui aussi l'appel des païens¹.

Au premier abord, il peut sembler que Paul a plus gravement dénaturé l'enseignement de son maître, en introduisant dans la pensée chrétienne l'idée de ce qu'on pourrait appeler le mystère chrétien. A bien examiner les choses, son rôle apparaît moins néfaste : l'idée du mystère était tellement répandue, dans le monde où s'est développé le christianisme, qu'il était impossible qu'elle n'entrât pas, tôt ou tard, dans la communauté chrétienne. Ne valait-il pas mieux dès lors qu'elle y entrât avec un homme d'une personnalité assez puissante pour dominer l'idée du mystère sans être dominé par elle, et pour la christianiser au lieu d'être paganisé par elle²?

Pour conclure, nous pouvons dire que le rôle de Paul³

1. Ce qui permet de mieux apprécier la fidélité du paulinisme à l'enseignement de Jésus c'est de constater la moindre fidélité d'autres théologies. C'est ainsi que le johannisme ne fait plus aucune place à l'idée si importante de l'appel des pécheurs par le Christ. Voir mon étude sur *La notion johannique de l'Esprit*, pp. 86-87.

2. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss*, p. 85; PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, I, 333; cf. II, 500, note.

3. Paul ne fut qu'un disciple, du commencement à la fin ce fut son rôle comme son ambition. Mais il représente bien à nos yeux le plus héroïque effort fait par l'humanité pour saisir et s'appropriier la pensée et la vie divine du Maître. Parmi ses disciples, Jésus n'en a pas eu de plus grand (SABATIER, *L'Apôtre Paul*, p. 288). On est allé quelquefois jusqu'à regarder Paul comme le fondateur de cette foi dont il a pourtant fallu que Jésus lui offrit le type. En réalité, il se l'est assimilée à un degré extraordinaire, avec quelques très heureux développements dogmatiques et sans aucune déviation grave qu'on puisse démontrer. Il a différé sous tous les rapports de ces vulgarisateurs de doctrines qui ne les font goûter au peuple qu'en les altérant pour les lui rendre claires et accessibles (RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1897, II, p. 431); FEINE (*Jesus Christus und Paulus*, p. 298) dit de même : *Paulus hat das Wesen der Wirklichkeit Christi auf das Tiefste erfasst*.

dans l'histoire du Christianisme a été, non seulement utile et fécond, mais, nous n'hésitons pas à dire le mot, providentiel. Au moment où l'apparition d'une théologie était pour le Christianisme une question de vie ou de mort, il a créé une théologie qui s'est trouvée, par sa fidélité à l'enseignement du Maître, être la meilleure théologie possible¹.

On voit d'après ce qui précède que nous rejetons d'une manière absolue le système qui fait de Paul le véritable créateur du Christianisme². L'opinion de ceux qui voient au contraire en lui le falsificateur du Christianisme authentique³ ne nous paraît pas moins erronée. Paul, en réalité, a été, d'une manière originale sans doute mais cependant très fidèle, le disciple de Jésus-Christ⁴. Si en effet on cherche à pénétrer les formules, si on s'efforce de saisir sous les mots la réalité vivante, on trouve en dernière analyse dans l'Évangile de Jésus et dans la théologie de Paul la même substance profonde. Qu'est en effet dans son essence l'Évangile que Jésus a prêché, sinon le salut gratuit apporté par lui au pécheur qui se repent et qui lui donne son cœur? C'est précisément le salut en Christ que prêche l'apôtre Paul et il enseigne qu'il n'y a pas à ce salut d'autre condition que la foi, c'est-à-dire le don du cœur à Dieu, en dehors de tout mérite propre de l'homme.

C'est donc parce qu'il a prêché exclusivement le salut

1. *Die Erscheinung des Paulus ist die wichtigste Thatsache in der Geschichte des apostolischen Zeitalters*; HARNACK, *Dogmengeschichte*, I, p. 88.

2. HAVET, *Les origines du Christianisme*, pp. 93, 115, etc.

3. DE LAGARDE, *Deutsche Schriften*, p. 58.

4. *Er ist in Wahrheit derjenige gewesen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat* (WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, p. 386).

gratuit par la foi en Christ, que l'apôtre Paul nous paraît avoir été le fidèle disciple de Jésus-Christ. Ce qui fait la valeur éternelle de sa théologie, c'est que, sous des formules qui ont vieilli, on y trouve une vérité religieuse qui est de tous les temps et de tous les pays.

INDEX DES PRINCIPAUX PASSAGES ANALYSÉS OU DISCUTÉS¹

Deutéronome		Marc	
21, 23;	pp. 16, 29	1, 9-11;	pp. 203 s.
Esaïe		1, 12, 13;	pp. 205 s. 220 s.
53, 4, 5;	p. 274	1, 14-15;	p. 233
Daniel		2, 1-12;	pp. 122 s. 229, 279
7, 13, 14;	p. 210	2, 19-20;	pp. 228 s.
Mathieu		4, 10-12;	pp. 216 s.
4, 1, 11;	pp. 205 s. 220 s.	4, 11;	p. 317
4, 17;	p. 233	6, 4;	p. 229
5, 6;	p. 124	7, 9-13;	p. 291
5, 10-12;	p. 286	8, 29 ss.	p. 212
5, 13-16;	p. 339	8, 34, 35;	p. 285
5, 17;	pp. 167, 214, 289	8, 34-36;	p. 118
5, 17-19;	p. 334	8, 34-37;	p. 235 s.
5, 21 ss.	pp. 113, 337	9, 1;	pp. 239 s.
5, 33-37;	p. 338	9, 9;	p. 225 s.
6, 12;	p. 119	9, 23, 24;	p. 279
6, 19-21;	p. 118	9, 31;	pp. 225 s.
7, 21;	p. 337	9, 43;	p. 287
7, 24;	p. 340	10, 2-12;	p. 250
8, 5-13;	p. 280	10, 17-31;	pp. 116 s.
8, 20;	p. 77	10, 18;	p. 204 s.
11, 4, 5;	p. 122	10, 32 ss.	p. 225 ss.
11, 20-24;	p. 121	10, 45; pp. 223, 224, 225 s. 234 ss. 373	
11, 27;	p. 201 s.	11, 12-14;	p. 337
11, 28-30;	p. 207 s.	12, 1-12;	p. 293
16, 13-15;	p. 209	12, 13-17;	p. 336
16, 18;	p. 355	12, 28-31;	p. 113
17, 24-27;	p. 290	12, 35-37;	pp. 220 s.
18, 15-17;	p. 355	13, 26;	p. 239
18, 35;	p. 201	13, 30;	p. 239
19, 16-30;	pp. 116 s.	13, 31;	p. 239
19, 17;	p. 204	13, 32;	pp. 168, 206
21, 31;	p. 285	14, 22-25;	p. 356 s.
24, 36;	pp. 168, 206	11, 21;	p. 244
25, 31-46;	pp. 113 s. 125, 238	14, 32-42;	p. 230
26, 41;	p. 128	14, 38;	pp. 128, 163
28, 19;	p. 336	14, 61-62;	p. 237
		Luc	
		4, 1-13;	pp. 205 s. 220 s.

1. Nous n'avons pas réuni dans le présent index tous les textes cités au cours de notre étude, mais seulement ceux qui ont une importance particulière et ceux que nous avons spécialement discutés.

7, 1-10;	p. 280
7, 22;	p. 122
7, 36-50;	p. 281 s.
10, 22;	p. 201 s.
11, 4;	p. 119
12, 13, 14;	p. 335
15, 1-10;	p. 114 ss.
15, 11-32;	pp. 115, 119
16, 16;	p. 167
17, 7-10;	p. 287
17, 20-21;	pp. 105 ss.
18, 18-30;	pp. 116 s.
18, 19;	pp. 204 s.
22, 29;	p. 201

Jean

7, 53-8, 11;	p. 126
12, 27;	p. 231

Actes

2, 17;	p. 28
2, 22;	p. 24
2, 23;	p. 25
2, 24-32;	p. 26
2, 33-36;	p. 27
2, 38-39;	p. 28
3, 13-15;	p. 25
3, 14;	p. 24
3, 15;	p. 27
3, 18;	p. 26
3, 19-21;	p. 28
3, 22-24;	p. 24
4, 11, 12;	p. 27
5, 31;	p. 27
6, 1 à 8, 3;	pp. 30 ss.
7, 58;	p. 12
9, 1-30;	pp. 40 ss.
10, 1 à 11, 18;	pp. 38 s.
11, 20;	p. 39
22, 1-21;	pp. 42 ss.
26, 4-20;	pp. 44 ss.

Romains

1, 4;	p. 242
1, 17;	pp. 310, 315
1, 18-32;	pp. 130 s. 153 s.
1, 28;	p. 134
2, 8;	p. 130
2, 13;	p. 301
2, 25;	p. 314

2, 26;	p. 313
3, 5 ss.	pp. 315 ss.
3, 7;	p. 130
3, 9 ss.	p. 157
3, 10;	p. 301
3, 20;	p. 301
3, 23;	p. 157
3, 23, 24;	p. 297
3, 24;	p. 311
3, 25;	p. 253
3, 28-30;	p. 307
5, 10, 11;	p. 297
5, 12-21;	pp. 149 ss. 155
5, 18;	p. 74
6, 1 ss.	p. 320 ss.
6, 1-14;	p. 139 s.
6, 3 ss.	p. 264
6, 3-5;	p. 319
6, 7;	p. 312
6, 15;	p. 344
6, 23;	pp. 160, 181, 310
7, 1-14;	pp. 134 ss.
7, 9-11;	p. 13
7, 14-25;	pp. 140 s.
7, 18;	p. 145
8, 3;	pp. 245, 249, 254, 373
8, 4;	pp. 307, 308
8, 5-8;	p. 141
8, 7-8;	p. 345
8, 13;	p. 141
8, 16;	p. 146
8, 18-25;	p. 324
8, 28-30;	p. 182 ss.
8, 32;	p. 245
8, 37;	p. 74
8, 39;	p. 269
9, 5;	p. 246
11, 32;	p. 157
15, 7;	p. 75
15, 8;	p. 291
16, 25, 26;	p. 324

I Corinthiens

1, 1;	p. 64
1, 17;	p. 78, 361
1, 30;	p. 307
2, 2;	pp. 109, 240
2, 6, 7;	p. 364
3, 11;	p. 270
5, 7;	p. 252
6, 11;	p. 307

8, 4-6;	p. 174
8, 5-6;	p. 246
9, 1, 2;	p. 64
9, 20;	p. 341
10, 4;	p. 243
10, 16, 17;	p. 362
10, 17;	p. 319
11, 28, 29;	p. 363
12, 11;	p. 360
12, 13;	p. 359
13, 1-11;	pp. 60 ss.
13, 12-18;	pp. 147 ss.
15, 28;	p. 268
15, 29;	p. 361
15, 45-50;	pp. 118 ss.
15, 51;	p. 268
15, 56;	p. 159

II Corinthiens

1, 4;	p. 64
1, 8;	p. 269
1, 10;	p. 269
3, 17;	p. 240
4, 4;	p. 246
4, 16;	p. 321
5, 1 ss.	pp. 269, 325
5, 16;	pp. 7, 14, 97
5, 18-19;	pp. 296, 313
5, 20;	p. 299
5, 21;	pp. 297, 311
8, 5-6;	p. 246
8, 9;	pp. 77, 243 s.
11, 5;	p. 64
12, 12;	p. 64

Galates

1, 1-2, 14;	p. 56
1, 4;	p. 243

2, 15;	p. 129 s.
2, 17 ss.	p. 309
2, 20;	pp. 243 ss.
3, 1;	p. 79
3, 11;	pp. 301, 310
3, 13;	p. 297
3, 17;	p. 302
3, 19;	p. 137, 295
3, 22;	p. 137
3, 24;	p. 306
4, 4;	pp. 71, 242, 248
4, 8, 9;	p. 177
4, 9;	p. 17
4, 21-31;	p. 343
5, 1;	p. 344
5, 4;	pp. 303
5, 13;	p. 344
5, 16-24;	pp. 138, 240
6, 2;	p. 76

Philippiens

1, 6;	pp. 267, 324
2, 6 ss.	p. 247
2, 6, 7;	p. 245
2, 8;	p. 248
3, 7-11;	p. 63
3, 9;	pp. 307, 308
3, 21;	p. 326
4, 5;	p. 325

I Thessaloniens

1, 9;	p. 305
2, 16;	p. 128
4, 15;	p. 267
5, 13;	p. 350

Philémon

9;	p. 12
--------------	-------

Table Analytique.

PRÉFACE, pp. I-II.

INTRODUCTION, pp. I-IO.

Contraste entre l'Évangile de Jésus et la théologie de Paul, p. I. — Objet de la présente étude, p. 2. — Bibliographie, p. 3. — Méthode, p. 5. — Délimitation des sources, p. 6. — Exclusion du quatrième évangile, p. 6. — Les épîtres de Paul, p. 8. — Les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, p. 9. — Plan, p. 10.

PREMIÈRE PARTIE : LES FAITS, pp. II-99.

CHAPITRE I^{er}. Les conditions générales dans lesquelles le paulinisme est apparu, pp. II-39.

I. *Paul avant sa conversion*, pp. II-20.

Date de la naissance de Paul, p. 12. — Sa famille et son éducation, p. 12. — Le caractère de sa piété juive, p. 13. — Paul n'a vraisemblablement pas connu Jésus-Christ, p. 14. — Sa participation aux premières persécutions, p. 15. — Les causes de son hostilité contre le christianisme, p. 15. — Ses idées, p. 17.

II. *L'Église chrétienne au moment de la conversion de Paul*, pp. 20-39.

A. De quelques idées dominantes du siècle apostolique, pp. 20-22.

Autorité de l'Ancien Testament, p. 20. — Croyance à l'inspiration prophétique, p. 20. — Attente de la fin du monde, p. 22.

B. La prédication des premiers apôtres de Jésus-Christ, pp. 22-30.

Les sources, p. 23. — La personne du Christ, p. 24. — Sa mort, p. 25. — Pas d'interprétation théologique de la mort du Christ, p. 26. — La résurrection du Christ, p. 26. — Les conditions du salut, p. 28. — Caractère de cette prédication, p. 28. — Importance beaucoup plus grande que Paul devait attribuer à la mort du Christ, même avant d'être chrétien, p. 29.

C. Étienne, pp. 30-37.

L'institution du diaconat, p. 30. — Valeur de ce récit, p. 30. —

Accusations contre Étienne, p. 31. — Il est douteux que ses accusateurs aient été des faux témoins, p. 32. — La vision d'Étienne, p. 33. — Son discours, p. 34. — Mutilation probable de ce discours, p. 35. — Le rôle d'Étienne, p. 36.

D. La prédication de l'Évangile aux païens, pp. 37-39.

Attitude de Jésus vis-à-vis des païens, p. 37. — Les deux récits des Actes, p. 37. — L'épisode de Corneille, p. 37. — Historicité suspecte, p. 38. — La prédication aux païens à Antioche, p. 39.

CHAPITRE II. La conversion de Paul, pp. 40-68.

I. *Les récits du livre des Actes*, pp. 40-55.

Le récit A (Actes 9), p. 41. — Le récit B (Actes 22), p. 43. — Le récit C (Actes 26), p. 44. — Parenté de ces trois récits, p. 46. — Parenté plus étroite entre les récits A et B, p. 47. — Antériorité du récit A, p. 47. — Le rapport des récits A et C, p. 49. — Théorie de Wendt et de Clemen sur la priorité de C, p. 50. — Interpolation des épisodes relatifs à Ananias et au retour à Jérusalem dans le récit A, p. 52. — Antériorité du récit A sur le récit C, p. 54. — Le récit B, p. 54. — Ce que le livre des Actes nous apprend sur la conversion de Paul, p. 55.

II. *Le témoignage de Paul*, pp. 55-66.

Gal., 1, 1-2, 14; p. 56. — I Cor., 15, 1-11; p. 60. — Phil., 3, 7, 11; p. 53. — Quelques autres textes, p. 64. — Valeur du témoignage de Paul, p. 65.

III. *Conclusion*, pp. 66-68.

Accord des deux témoignages, p. 66.

CHAPITRE III. Ce que Paul connaît de la vie et des paroles de Jésus, pp. 69-99.

Questions de méthode, p. 69.

I. *Les faits de la vie de Jésus*, pp. 71-84.

Humanité de Jésus, p. 71. — Sa messianité, p. 72. — Sa naissance, p. 72. — Son caractère, p. 73. — Rareté des indications relatives à la période centrale de la vie de Jésus, p. 76. — Institution de l'apostolat, p. 76. — II Cor., 8, 9; p. 77. — Institution du Baptême, p. 78. — La passion, p. 79. — La Cène, p. 81. — La mort du

Christ, p. 81. — La résurrection, p. 82. — Absence de toute indication relative à l'ascension, p. 84.

II. *Les paroles de Jésus*, pp. 84-95.

Les citations directes, p. 85. — I Cor., 11, 24. 25; p. 85. — Les allusions, p. 87. — I Thess., p. 87. — Gal., p. 87. — I Cor., p. 88. — II Cor., p. 89. — Rom., p. 90. — Les réminiscences, p. 90. — I Thess., p. 90. — I Cor., p. 91. — II Cor., p. 94. — Rom., p. 94. — Philip., p. 95.

III. *Conclusion*, pp. 95-99.

Sources où Paul a puisé ce qu'il sait du Christ, p. 96. — Nature de l'intérêt qu'ont pour lui ces connaissances, p. 97.

DEUXIÈME PARTIE : LES IDÉES, pp. 101-366.

INTRODUCTION, pp. 101-102.

Le plan à suivre, p. 101.

CHAPITRE I^{er}. Vue générale : L'essence du christianisme d'après Jésus et d'après Paul, pp. 103-111.

Le sens du mot « Évangile » chez Jésus, p. 102; — chez Paul, p. 102. — L'idée du Royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus, p. 104. — Son caractère eschatologique, p. 104. — Luc, 17, 20-21; p. 105. — La préparation du Royaume, p. 107. — L'entrée dans le Royaume et le Salut, p. 107. — Le Christ objet central de la prédication paulinienne, p. 109. — L'idée du Royaume de Dieu chez Paul, p. 109. — Conclusion, p. 110.

CHAPITRE II. Le Pêché, pp. 112-163.

I. *L'enseignement de Jésus-Christ sur le péché*, pp. 112-128.

Pas de théorie du péché chez Jésus, p. 112. — Le péché transgression de la loi, p. 112. — Le jugement dernier, p. 113. — Le péché égarement, p. 114. — La péripécie du jeune homme riche, p. 116. — Les soucis, p. 117. — L'attachement au monde, p. 118. — Le péché, offense envers Dieu, p. 118. — Le péché dette vis-à-vis de Dieu, p. 118. — Le péché stérilité, p. 120. — Le péché, refus d'accepter la prédication de l'Évangile, p. 121. — Les conséquences du péché, p. 122. — Les souffrances physiques, p. 122. — Restriction, p. 123. — Le châtement eschatologique du péché, p. 124. —

La nature du châtement, p. 125. — La question de l'universalité du péché, p. 126. — La question de l'origine du péché, p. 127.

II. *La doctrine paulinienne du péché*, pp. 128-161.

Le péché comme acte, p. 128. — Le péché éloignement de Dieu, p. 129. — Le péché ignorance de Dieu, p. 130. — Le péché mensonge, p. 130. — L'idée paulinienne de la vérité, p. 130. — Le péché, opposition à la justice de Dieu, p. 131. — Le principe du péché, p. 132. — Obscurité de la question de l'origine du péché, p. 132. — La loi et l'évolution du péché, p. 133. — La théorie de Rom., 7, p. 134. — Autres textes, p. 137. — La théorie de Rom., 8, p. 138. — Interprétation de Rom., 7, 14-25 ; p. 140. — La question du rapport entre le péché et la chair, p. 142. — Théorie de Holsten, p. 142. — Objections, p. 142. — Théorie de Ménégoz, p. 143. — Réserves suggérées par cette théorie, p. 144. — Conclusion, p. 146. — Explication historique de la genèse du péché : le parallèle entre Adam et Jésus-Christ, p. 146. — Explication psychologique de la genèse du péché : la théorie de Rom., 1, p. 152. — Rapport entre l'idolâtrie et la transgression d'Adam, p. 155. — Esquisse de la théorie paulinienne de l'origine du péché, p. 156. — Universalité du péché, p. 157. — Conséquences du péché, p. 157. — La colère de Dieu châtement du péché, p. 158. — La mort, conséquence du péché, p. 159. — Rapport entre ces deux idées, p. 160. — Caractéristique de la théorie paulinienne du péché, p. 161.

III. *Rapport entre l'enseignement de Jésus et celui de Paul sur le péché*
pp. 162-163.

Différence de point de vue, p. 162.

CHAPITRE III. La théologie, pp. 164-196.

I. *L'idée de Dieu d'après l'enseignement de Jésus*, pp. 164-173.

Observation de méthode, p. 164. — Jésus se place sur le terrain de l'Ancien Testament, p. 164. — Caractère particulier que revêtent chez lui les attributs de Dieu, p. 166. — La paternité de Dieu, p. 167. — Ce qu'il y a de nouveau dans la théologie de Jésus, p. 168. — Le royaume de Dieu et le Père céleste, p. 169. — Les conditions posées à l'entrée dans le Royaume, p. 171. — Nature de ces conditions, p. 171. — La glorification de Dieu par ses enfants p. 172. — La prière, p. 172.

II. *L'idée de Dieu d'après la théologie paulinienne*, pp. 173-193.

Caractère de la théologie paulinienne, p. 173. — Les attributs métaphysiques de Dieu, p. 174. — La volonté de Dieu, loi morale, p. 176. — La connaissance de Dieu, p. 177. — La révélation naturelle, p. 178. — Amour de Dieu pour les hommes, p. 179. — Attitude de Dieu vis-à-vis du péché, p. 180. — L'idée de la résurrection des morts, p. 181. — L'histoire d'Israël préparation du salut, p. 182. — La prédestination, p. 182. — L'initiative de Dieu dans le salut, p. 184. — Rapports entre Dieu et le croyant, p. 186. — Dieu présent au milieu des croyants, p. 189. — La place de Dieu dans la pitié paulinienne, p. 190.

III. *Rapport entre la théologie de Jésus et celle de Paul*, pp. 193-196.

Caractère plus systématique de la pensée de Paul, p. 193. — Les points de contact entre Paul et Jésus-Christ, p. 195.

CHAPITRE IV. La personne et l'œuvre du Christ, pp. 197-276.

I. *La pensée de Jésus sur lui-même et sur son œuvre*, pp. 197-240.

Importance et difficulté de la question, p. 197. — Plan de ce chapitre, p. 198. — Conscience que Jésus a d'être le Fils de Dieu, p. 198. — Sa communion avec le Père, p. 199. — Jésus agissant et parlant au nom du Père, p. 200. — Caractère unique du rapport entre Jésus et son Père, p. 201. — Absence du sentiment du péché chez Jésus, p. 202. — Le baptême de Jésus par Jean Baptiste, p. 203. — La réponse de Jésus au jeune homme riche, p. 204. — Caractère de la sainteté de Jésus, p. 205. — Jésus s'est toujours nettement distingué du Père, p. 206. — La place que Jésus s'attribue dans son Évangile, p. 207. — La conscience messianique de Jésus, p. 208. — Le terme de Fils de l'homme, p. 208. — Autres preuves de la conscience messianique de Jésus, p. 212. — A quel moment Jésus a-t-il révélé sa messianité à ses disciples p. 214. — La théorie du secret messianique, p. 215. — Le système de Wrede, p. 216. — Ce qu'il contient de vrai, p. 216. — L'origine de la conscience messianique de Jésus, p. 218. — Rupture avec le messianisme juif, p. 220. — Le Messie abaissé, p. 221. — Le Messie mourant, p. 223. — Système de Wrede sur l'inauthenticité des prédictions de Jésus relatives à sa mort, p. 224. — Ce qu'il contient de vrai et de contestable, p. 225. — Dans quelles conditions Jésus a prévu sa mort, — p. 228. La pensée de Jésus sur son œuvre, p. 231. — La préparation

du Royaume, p. 232. — La pensée de Jésus sur sa mort, p. 233. — Marc, 10, 45; p. 234. — Le retour du Fils de l'homme, p. 237. — La connaissance du moment de la parousie réservée à Dieu seul, p. 239. — Foi de Jésus à la proximité de la parousie, p. 239.

II. *La Christologie de l'apôtre Paul*, pp. 240-270.

La messianité, p. 241. — Le Christ, Fils de Dieu, p. 241. — La préexistence, p. 242. — Le problème de la divinité du Christ, p. 245. — L'humanité du Christ, p. 248. — La chair du Christ, p. 249. — L'œuvre de la rédemption accomplie par Christ, p. 250. — L'efficacité de la mort du Christ, p. 250. — L'idée de la substitution, p. 252. — Le Christ malédiction à la place des pécheurs, p. 253. — La condamnation du péché en Christ, p. 254. — Le rôle de la résurrection du Christ dans la Rédemption, p. 256. — L'abrogation de la loi par la mort du Christ, p. 257. — La relation du croyant et du Christ, p. 258. — L'expression ἐν Χριστῷ, p. 260. — Les croyants membres du Christ, p. 261. — L'Esprit, p. 261. — L'union mystique du croyant avec le Christ, p. 263. — Le Baptême, p. 264. — Le retour du Christ, p. 266. — L'évolution de l'eschatologie paulinienne, p. 267. — Le jugement dernier, p. 269.

III. *Rapport entre la pensée de Jésus-Christ sur lui-même et la christologie de l'apôtre Paul*, pp. 270-276.

Différences entre Jésus et Paul, p. 270. — Paul seul enseigne que Dieu doit être réconcilié avec l'humanité, p. 271. — La doctrine qui fait de la mort du Christ le centre de son œuvre est spécifiquement paulinienne, p. 273. — Causes de ces différences, p. 273. — Origines de la conception paulinienne de la mort du Christ, p. 275. — Différence entre l'eschatologie de Jésus et celle de Paul, p. 275.

CHAPITRE V. La Sotériologie, pp. 276-332.

I. *La sotériologie de Jésus-Christ*, pp. 276-294.

Les deux éléments constitutifs du salut, p. 276. — Le pardon des péchés, p. 278. — La conduite de Jésus vis-à-vis des pécheurs, p. 279. — La foi, condition du pardon des péchés, p. 280. — La femme pécheresse aux pieds de Jésus, p. 281. — Les conditions de l'entrée dans le Royaume, p. 283. — L'attachement exclusif au Royaume, p. 284. — les souffrances en vue du Royaume, p. 285. — La nature des conditions d'entrée dans le Royaume, p. 287. — La

parabole du repas de nocces, p. 288. — L'attitude de Jésus vis-à-vis de la loi, p. 289. — Le sabbat, p. 290. — Les purifications, p. 291. — L'attitude de Jésus vis-à-vis des non-Juifs, p. 291. — Le rejet d'Israël, p. 293.

II. *La sotériologie de l'apôtre Paul*, pp. 294-329.

L'Ancien Testament, p. 294. — Les deux éléments de la Rédemption, p. 295. — La réconciliation de Dieu et du pécheur, p. 296. — Le pardon des péchés rendu possible par la mort du Christ, p. 297. — Le côté subjectif de l'œuvre de la Rédemption, p. 299. — La justification par la foi, p. 300. — Impossibilité d'une justification par les œuvres, p. 301. — L'exemple d'Abraham, p. 302. — Le rôle de la foi, p. 303. — La foi d'Abraham, p. 304. — La genèse de la foi, p. 305. — La justification, p. 306. — Théorie d'une justification effective, p. 307. — Critique de cette théorie, p. 307. — La justification et le don de la vie, p. 309. — La justification, acte forensique, p. 311. — L'idée de l'imputation, p. 313. — La justice de Dieu, p. 314. — L'élément mystique de la foi, p. 317. — L'union mystique du croyant et du Christ, p. 317. — La sanctification, conséquence de l'union mystique, p. 319. — Insuffisance de l'idée de la justification, p. 321. — L'expérience de Paul, p. 322. — Persistance de la vie charnelle, p. 323. — Distinction de la justification et du salut, p. 323. — Variations dans la pensée paulinienne sur l'achèvement de la Rédemption, p. 324. — Persistance de l'élément eschatologique, p. 325. — Son importance, p. 326. — Les privilèges du peuple juif, p. 326. — L'appel des païens et le rejet d'Israël, p. 328. — Les croyants, héritiers d'Abraham, p. 329.

III. *La sotériologie de Jésus et celle de Paul*, pp. 329-332.

Les points essentiels de la sotériologie paulienne sont étrangers à l'enseignement de Jésus, p. 329. — Les points communs, p. 330. — Les différences entre Paul et son maître tiennent à ce qu'il considère tout l'Évangile au point de vue de la mort du Christ, p. 293. — Jésus étranger aux préoccupations de Paul relatives au sort des païens, p. 331.

CHAPITRE VI. *La Morale*, pp. 333-353.

I. *La Morale de Jésus*, pp. 333-340.

Liberté de Jésus vis-à-vis de la loi, p. 333. — Caractère inté-ri-

maire de la morale de Jésus, p. 334. — Son caractère essentiellement religieux, p. 335. — Désintéressement de Jésus à l'égard des questions économiques et politiques, p. 335. — Jugement de Jésus sur la richesse, p. 336. — Approfondissement de la loi, p. 337. — La glorification de Dieu par les œuvres de ses enfants, p. 339. — Appel à un motif moral intéressé, p. 340.

II. *La morale de l'Apôtre Paul*, pp. 341-351.

Le sens du mot loi, p. 341. — Abrogation de la loi, p. 302. — Rupture avec le péché : la vie de l'esprit, p. 343. — La liberté chrétienne, p. 344. — Double principe apparent de la morale paulinienne, p. 345. — Caractère intérimaire de cette morale, p. 346. — Sources de la connaissance de la loi, p. 346. — La sanctification, p. 348. — Le mariage, p. 349. — Caractéristique de la morale paulinienne vis-à-vis du judaïsme, p. 350. — Intervention de l'idée d'intérêt, p. 350.

III. *Rapport de la Morale de Jésus et de la morale de Paul*, pp. 351-353.

La morale de Paul, fidèle reproduction de la morale de Jésus, p. 351. — Légères divergences, p. 353.

CHAPITRE VII. L'Église, les Sacrements, la Gnose, pp. 354-366.

I. *Absence de ces idées dans l'enseignement de Jésus*, pp. 354-358.

L'idée d'Église dans deux passages suspects de Mathieu, p. 354. — L'apostolat, p. 355. — Jésus reste fidèle au culte juif, p. 355. — Le Baptême et la Cène, p. 356. — Absence de tout élément gnostique, p. 357.

II. *L'Église, l'Apostolat, les Sacrements, la Gnose, chez Paul*, pp. 358-365.

L'Église corps du Christ, p. 358. — Institution divine de l'apostolat, p. 359. — Les charismes, p. 360. — Le culte, p. 360. — Le Baptême, p. 360. — La Cène, p. 362. — La Gnose, chez l'apôtre Paul, p. 363.

III. *Origine des idées sacramentaires et gnostiques de l'apôtre Paul*, pp. 365-366.

Éléments gnostiques introduits par Paul dans le christianisme, p. 365. — Probabilité d'une influence hellénique, p. 365.

CONCLUSIONS, pp. 367-380.

I. *L'évolution du Christianisme de Jésus à Paul*, pp. 369-371.

Paul créateur d'une christologie et d'une sotériologie, p. 367. —

Caractère particulier que devait prendre l'œuvre du Christ pour ceux qui la considéraient à travers le drame du calvaire, p. 368. — La nécessité de la constitution d'une christologie résultait de la nature même des choses, p. 368. — La constitution d'une sotériologie conséquence nécessaire de la constitution d'une christologie, p. 369. — Rôle de l'esprit systématique de l'apôtre Paul, p. 370. — Paul le premier théologien chrétien, p. 371.

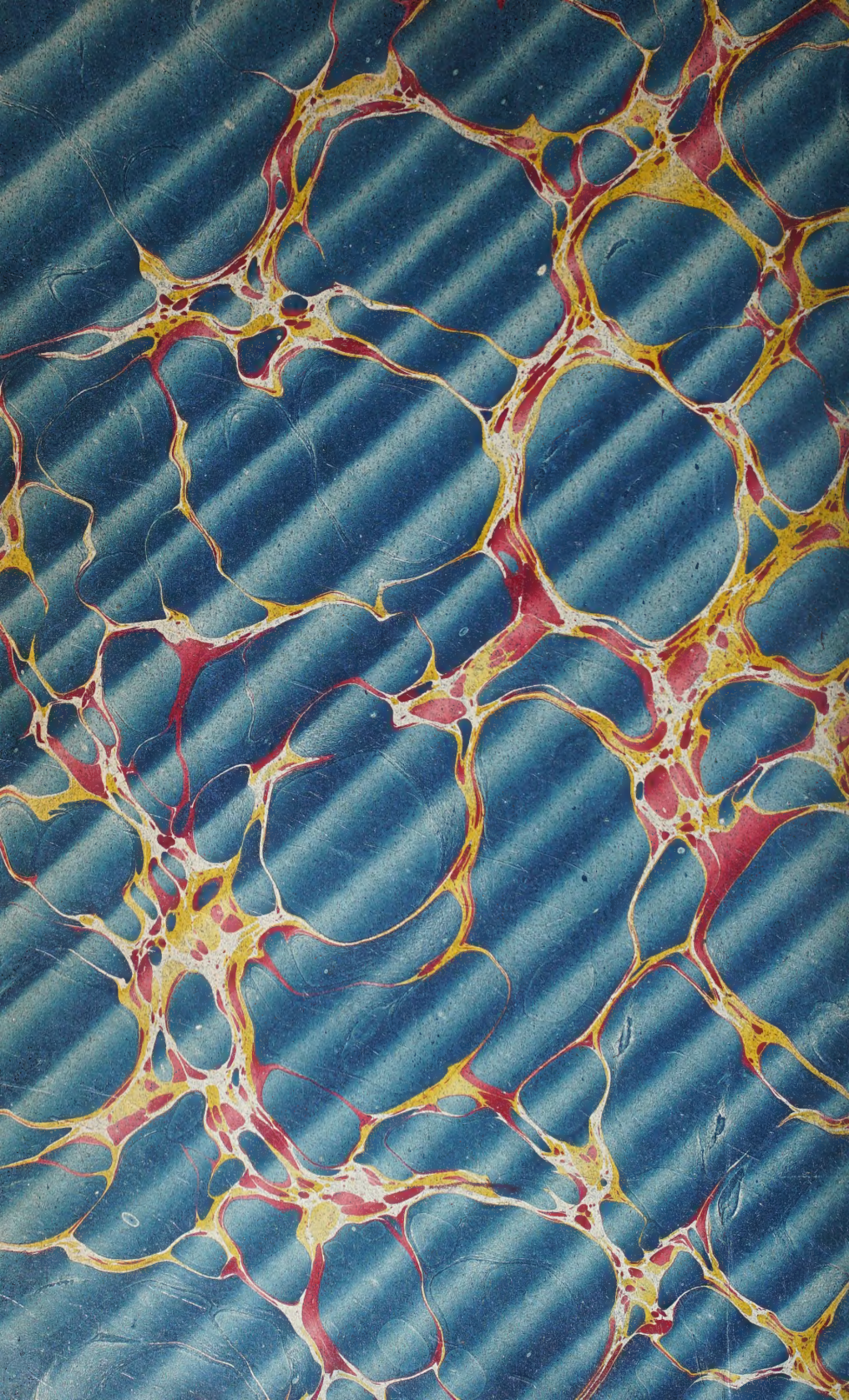
II. *Importance du rôle de l'apôtre Paul*, pp. 372-380.

Infériorité de la théologie par rapport à l'enseignement de Jésus, p. 372. — En l'absence d'une théologie le sens de l'Évangile se serait perdu, p. 374. — Le rôle de la théologie analogue à celui du langage, p. 376. — Fidélité de Paul à l'enseignement de son Maître, p. 377. — Paul non pas créateur mais disciple, p. 379. — La prédication du salut graduit, p. 379.

INDEX DES PRINCIPAUX PASSAGES ÉTUDIÉS, pp. 381-383.

TABLE ANALYTIQUE, pp. 385-393.





225.97Q

G 558

Opquel, Mauriac

L'apotre Paul et

Jesus Christ.

1913

Prof.

Sept. 30

Hatch

Nov. 15

CR.

GR. LAN.

225.97Q

0

G 558

